I DIALOGHI DI PLATONE

VOLGARIZZATI

I DIALOGHI
DI
PLATONE

NUOVAMENTE VOLGARIZZATI

DA

EUGENIO FERRAI

VOL. IV.

DIALOGHI TEORETICI

LA REPUBBLICA

PADOVA

TIPOGRAFIA DEL SEMINARIO

1883

DIALOGHI TEORETICI

LA REPUBBLICA

AL PROFESSORE

ATTO VANNUCCI

SENATORE DEL REGNO

INDICE

DEL VOLUME QUARTO

AVVERTENZA

A' benevoli, che confortarono sino dal suo principio il mio ardimentoso proposito di dare a gl'Italiani volgarizzato Platone, ho dovere di dire per quali ragioni, dopo sì pronte promesse, più che sette anni si sieno interposti tra 'l volume che uscì ultimo in luce, e questo che oggi loro presento. E le ragioni del lungo indugio pur troppo furon per me dolorose. Un malore che, stremate le forze del corpo, parve minacciasse anche quelle dell'intelletto, m'allontanò lungo tempo da gli studii, lasciandomi quanto di forza bastava ad adempiere gli usati ufficii dell'insegnamento. Quando poi, per l'imposto riposo e le amorevoli cure, parve tornasse a rifiorir la salute, m'incolse sciagura, onde sentirò lo strazio acerbissimo per tutto 'l resto della mia vita. Il quale mi parrà tuttavolta men misero, se lo spenda in questi studii, a compiere l'impresa che assunsi.

Delle profonde tristezze, in mezzo alle quali è stata condotta tanta parte del mio lavoro, in esso non mancano i segni. Chè veramente il pieno vigor delle forze allora abbisogna, quando abbiasi a dare la forma definitiva ad un lavoro lungo ed arduo, sul quale siam tornati ben molte volte, e che tutto consiste nella comparazione sempre difficile tra un grande esem-

plare e la copia ritrattane con uno strumento tanto meno perfetto. Lo mando nullameno al pubblico, riconoscendone io meglio d'ogn'altro, per la lunga famigliarità col testo platonico, i difetti e le mende; ma sperando ancora che gli alti pensamenti del mio autore a' miei concittadini profittino per avviarli a più nobile vita, ed augurandomi di poter tornare con nuove cure sul mio lavoro.

Padova a dì 11 Febbraio 1883.

EUGENIO FERRAI

SOMMARIO DEL PROEMIO

ALLA REPUBBLICA

Preambolo.

Capitolo I. La interpretazione della remota antichità e de' politici. — La nuova interpretazione dell' antichità più bassa e del Rinascimento. — Il Morgenstern, lo Schleiermacher e il Pinzger. — L'Hegel e il Rettig. — Il concetto della virtù civile pe' Greci. — Lo scadimento d'essa virtù e 'l contrasto degli avviamenti politici. — L'intendimento del dialogo per la filologia della scuola storica: l'Hermann. — Lo Steinhart e l'idea di Buono come il punto centrale del dialogo.

Capitolo II. La forma del dialogo narrato. — E a chi narrato. — L'apparato dramatico e la scena; la stagione e l'ora. — Cefalo. — Polemarco, Lisia ed Eutidemo. Il silenzio di Lisia. — Trasimaco e la sua vita rifatta su le antiche autorità. — Glaucone e Adimanto fratelli a Platone. — Carattere diverso de' due fratelli. — Il Socrate del dialogo. — Il cerchio degli ascoltatori. — La caratteristica de' personaggi.

Capitolo III. Fondamenti a stabilire il tempo del dialogo. — La data dell' Ol. LXXXIII. accolta da alcuni critici. — Ragioni per le quali si ritiene impossibile. — La data del Boeckh tra 'l finire dell' Ol. XCII e 'l cominciare della XCIII. — Difficoltà che presenta. — La congettura dell' Hermann e dello Steinhart pel 429 a. C. — Quella del Susemihl pel 410. — Gli anacronismi platonici per lo Zeller e la data tra 'l 409 e 'l 408 stabilita con lui. — Libertà che si riserba Platone.

Capitolo IV. La divisione in libri, contrastante con la propria divisione interiore del dialogo, da chi proceda. — Il libro I e l'apparenza d'una scrittura in sè compiuta. — Relazioni manifeste che riconosciamo col

rimanente dialogo. — Lo splendore dell'introduzione. — Il colloquio con Polemarco e 'l concetto volgare di giusto. — Il colloquio con Trasimaco; e la confutazione della empia dottrina per Socrate.

Capitolo V. La seconda parte del dialogo e i suoi caratteri. — Un secondo proemio ne' dubbii che sollevano i figli d'Aristone. — Il nuovo ordine morale che s'annunzia. — Il sorgere e lo svolgersi dello Stato. — La τρυφῶσα πόλις. — La dottrina pedagogica. — Religione ed arte. — Le mutazioni che s'avvertono nel processo dialogico. — Valore della dottrina pedagogica. — L'organamento dello Stato ideale. — Le tre virtù che sono l'essenza dello Stato perfetto. — La giustizia che n'è il fondamento. — La tripartizione psichica. — Del procedimento del pensiero platonico. — Improvvisa interruzione.

Capitolo VI. Una lunga digressione interposta. — La forma solo apparentemente dialogica. — Come sia introdotta la trattazione delle relazioni tra' sessi nello Stato ideale. — La uguaglianza della donna. — La massima unità dello Stato e la comunanza delle donne e de' figli. — Come giunga Platone a questa dottrina. — La conservazione dell'unità dello Stato. — La guerra. — La coscienza de' vincoli di razza. — Consentimento con Lisia ed Isocrate. — Passaggio alla questione se le Arringatrici d'Aristofane s'indrizzino contro la teorica platonica. — Analisi della comedia, onde si determina l'anno della rappresentazione. — Gli opposti giudizii e gli argomenti a' quali s'appoggiano. — Lo spirito opposto delle due opere d'arte che esclude ogni relazione tra esse.

Capitolo VII. Della dottrina platonica della comunione de' beni, delle donne e de' figli. — I maritaggi. — Le critiche d'Aristotile. — Da Cicerone al Rousseau e a gli scrittori de' nostri giorni. — Si studia ad attenuare gli erramenti del genio. — Il passaggio alla quarta parte del dialogo. — O i reggitori dello Stato filosofi o i filosofi al reggimento dello Stato. — Ritorno alla dottrina fondamentale per Platone: scienza e opinione. — Il filosofo. — L'essenza della filosofia. — Nuovo e più alto avviamento del dialogo. — La vera sapienza effettrice di virtù. — La falsa ed impura filosofia. — Lo Stato ideale possibile dove regni sovrana la filosofia. — Il filosofo partecipe de' dolori dell'umanità. — La idea di Buono. — Per la luce che spande, l'idea di Buono fa l'anima conoscente; ma non è la scienza e la verità stessa, come la luce non è il sole. — Dall'idea di Buono procede anche l'essenza. — La potenza pensante nel mondo delle apparenze. — Il sole e il Buono. — Il mondo sensibile e l'intelligibile. — Opinione e scienza. — La congbiettura e la credenza. — La cognizione razionale e la pura intelligenza: διάνοια e νόησις. — La grande allegoria dell'antro con la quale si apre il libro VII. — La sua

spiegazione. — Un' apologia dell'autore. — Le scienze che sono scala all'essere. — Aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, musica. — La dialettica, la scienza per eccellenza. — Per che modo quest' insegnamenti s' abbiano a dare. — La disciplina della classe de' custodi. — L'alto valore della dottrina contenuta nella quinta parte del dialogo.

Capitolo VIII. L'impressione che fa il passaggio alle forme degenerate dello Stato. — L'epilogo che serve alla transizione. — La ragione del degenerare nel principio che tutto che nasce, perisce. — Il periodo indicato col numero platonico. — Timocrazia e carattere timocratico. — Oligarchia e carattere che le corrisponde. — Democrazia e la condizione dell'anima democratica. — Gli accenni storici manifestissimi. — Come Platone sia stato soverchiamente severo nel giudicare la democrazia. — La democrazia ed Aristotele. — La tirannide e l'imagine ritrattane su gli esemplari storici e contemporanei al filosofo e a lui ben noti. — La caratteristica dell'anima tirannica. — Come per tutte queste discussioni sia risposto e a' dubbii di Glaucone e Adimanto e alle scellerate teoriche di Trasimaco. — La misura di felicità e di miseria rispondente a ciascuna forma dello Stato e alle rispettive condizioni dell'anima. — Le regole per conseguire la felicità e la tripartizione de' sentimenti, degli appetiti e de' piaceri in ordine alla tricotomia dell'anima. — Attinenze con altre dottrine filosofiche. — Felicità e infelicità procedenti dall'anima a seconda della relazione col principio morale. — Il nuovo calcolo che dà il tiranno settecentoventiquattro volte più infelice del re sapiente. — L'armonica cooperazione delle parti dell'anima alla felicità.

Capitolo IX. La bipartizione del X libro. — Del ritorno alla ricerca del valore dell'arte rappresentativa. — Basso stato assegnato all'arte e processo pel quale Platone giunge ad assegnarlo. — Studio d'attenuare la impressione che fa questa dottrina. — La mimesi. — L'essere in sè; ciò che è simile all'idea e all'ente; l'imagine di questa imagine dell'idea. L'eccezione per la musica e pel canto corale. — La critica di questa dottrina platonica in ordine alla ragione dell'arte e alla sua storia in Atene. — La chiusa di questa parte del dialogo.

Capitolo X. La teodicea platonica. — Suo fondamento. — L'immortalità dell'anima e la sua nuova prova. — Relazioni con le prove del Fedone. — Come per essa si compia l'instauramento del morale ordine del mondo. — Il mito e la ragione di esso. — Platone come precursore di Virgilio e di Dante. — I miti hipoctonici di Platone nella lor varietà. — Il nostro mito e il Gioberti. — Si segue lo svolgimento storico delle credenze greche intorno alla vita futura. — Loro modificazione pe' poeti e' filosofi. — Relazioni del nostro mito con quello del Fedro. — L'elemento

L'instauramento etico religioso e politico — La sua azione storica. — Dove le parti diverse convengano e 'l punto centrale in cui si uniscono. — Lo Stato platonico preannunzia il nuovo ordine del mondo.

Tutti i procedimenti e le forme artistiche del pensiero platonico si trovano nella Repubblica. — Il periodo dialettico e i suoi momenti. — Quali parti del dialogo ritraggano di esso. — Il periodo pitagoreo. — L'etica, la politica. L'immortalità e la vita terrena come frutto d'una vita anteriore e germe d'una successiva.

La questione della composizione del dialogo. — Il Morgenstern e la critica del Socher. — L'Hermann. — Lo Steinhart. — I sostenitori dell'assoluta unità: il Susemihl, lo Zeller, lo Stallbaum, il Teuffel. — Il Krohn. — La sua tesi. — Come spieghi a parte a parte la composizione del dialogo per un abbozzo primitivo e posteriori aggiunzioni.

Come il dialogo dello Stato si diversifichi da gli altri tutti. — La forma dialogica a che si riduca. — Valore della forma per Platone. — Fatti e locuzioni speciali che singolarmente colpiscono. — L'avanzamento manifesto nel pensiero scientifico. — Il tentativo del Krohn e 'l suo apprezzamento del libro I. -- L'autorità di Gellio. — Il lavoro di lunghi anni e condotto in tempi diversi. — Si studia a ribattere la critica fatta dal Susemihl a questa conghiettura. — Le relazioni dello Scrittore col pubblico nell'antichità. — La scrittura per Platone. — L'insegnamento e la scrittura. — La distinzione de' dialoghi in esoterici ed exoterici. — L'avanzamento nella speculazione, la comunicazione orale, la redazione posteriore e successiva. — Di uno studio recentissimo, che, stabilendo la relazione tra la Repubblica e le Arringatrici d'Aristofane, fissa la data del Libro V e così della teorica politica di Platone. — Ragioni per le quali stiamo fermi nella nostra sentenza. — Il tempo in che per noi fu dettata la Repubblica. — La parola di Platone che ci spiega la composizione lenta e successiva del dialogo.

LA REPUBBLICA

PROEMIO

ALLA REPUBBLICA

Di tutti i libri platonici veruno è così spesso su le labbra degli uomini come la Repubblica. Uomini di Stato e scrittori d'efemeridi, filosofi e volgo ricordano la Repubblica: e tuttavia non v'ha libro platonico meno noto, nè più difficile a comprendersi nel suo ultimo intendimento, nella sua composizione, nelle sue parti. Movendo dall'indagine intorno all'essenza della giustizia, passa infatti a trattar dello Stato, ricercandone le origini prime, per indi largamente discorrere della umana educazione, dissertando teoricamente di musica e di poesia, di ginnastica e dell'arte medica; si fa poscia a ricercare quali siano i migliori reggitori degli Stati, in quali Stati felicità sia possibile, e come lo Stato conservisi; e così, quasi già costituito idealmente lo Stato novello, ritornando all'indagine intorno alla giustizia, cadauna virtù partitamente è presa in esame, e più specialmente la giustizia, per indagare da poi la facoltà, od anzi la parte dell'anima a

cadauna virtù rispondente, e salire in appresso alle cinque forme dell' anima, cui rispondono alla lor volta cinque forme di Stato; e stabilita, quasi per un incidente del dialogo, la dottrina della comunione delle donne, de' figli e de' beni, dar la teorica della perfetta educazione e foggiare la imagine del perfetto filosofo; e quando il nostro libro è giunto a questo che è come il suo punto centrale, s' innalza alla solenne teorica del sommo Buono, preannunziata e preparata da un mito, che è la più sublime rappresentazione dello stato dell' umano intelletto in rispetto all' Idea; chè solo l'uomo illuminato dal sole dell' idea di Buono, degno è di regger lo Stato, quando sia alla più nobile e più alta scienza educato; ma d' un tratto ritorna il discorso alle quattro forme dello Stato e dell' indole umana, che ne procedono e lor corrispondono, e la miserrima imagine del tiranno è ragguagliata alla vita felice del Sapiente, con che sono affatto distrutte le obbiezioni avanzate sul primo cominciare del dialogo dal rappresentante della Sofistica, mentre, volgendo omai al suo termine, il libro torna alle questioni già prima toccate della poesia e del suo valore e della vita futura, per la quale la capitale ricerca della giustizia ha 'l suo dialettico compimento, come pel cosmico mito d'Er d'Armenio il dialogo artisticamente si chiude. Se tu leggerai lo Stato platonico, come noi moderni siamo usi di leggere, non saprai bene alla fine se 'l libro che hai letto, sia una primitiva e fantasiosa scrittura della scienza di Stato, o non piuttosto d' altissima filosofia; chè ora ti somiglierà a quegli ardimenti di spiriti, spesso mal sani, che nell' età più vivamente commosse propongono rimedi impossibili a' mali che le affliggono; ora t' innalzerà alle

speculazioni più alte e ti foggerà gli esemplari più nobili dell'umana virtù. Da una discussione socratica, non diversa da quelle del Liside, del Carmide e del Gorgia, quasi senza che tu te ne avvegga, ti trovi come trasportato nelle regioni più alte della educazione umana, della sociale costituzione, della morale e del diritto, nelle più elevate speculazioni della filosofia e nella concezione cosmica più sublime che siasi appresentata alla mente dell'uomo.

Veracemente dunque scrisse Platone quelle singolari parole della pag. 394 d. ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον [1]), e a buon diritto il più solenne maestro della scienza critica, F. A. Wolf negò che 'l nostro dialogo sia stato dal suo autore condotto secondo un artistico disegno, per ciò che le singole parti non stanno tra loro nella proporzione migliore, nè gli episodi meritano veramente tal nome, ma sembrano piuttosto brani insieme accozzati [2]).

Quindi la convenienza di più lungo discorso che dia ragione degli studi antichi e nuovi; che accenni alle tante questioni sollevate intorno e in proposito di questo dialogo; che ne indaghi il vero intendimento; determini il tempo al quale il dialogo si riporta, e 'l tempo e 'l modo probabile di sua composizione; faccia note le persone introdottevi a conversare con Socrate; e seguendone con diligenza ogni svolgimento, dimostri la vera sua parti-

1) Libro III. Cap. VII. pag. Stef. 394 e pag. 111 della nostra traduzione.

2) «Man glaube nicht, dass Plato hier einen sehr künstlichen Plan habe. Die einzelnen Theile sind nicht in der schönsten Proportion . . . . . Die Episoden darin sind nicht eigentliche Episoden, sondern zusammengelegte Stücke». Vorles. üb. die Alterthumsw. ed. Gürtler II. pag. 355.

zione, l'ordine de' pensamenti e le relazioni che ha il lungo dialogo con le altre scritture platoniche.

Se non che misurando l'arduo cammino, che propongomi di percorrere, prego Dio che se affievolite sono omai le forze del corpo, non sia soverchiamente inferiore all'alto subbietto l'ingegno.

CAPITOLO I.

Come sia stato inteso sino a qui il dialogo platonico dello Stato.

Insino a tanto che durò vigoroso e potente l'antico spirito ellenico, che la virtù morale non sapeva disgiungere dalla vita del cittadino e dal concetto dello Stato, il nostro dialogo parve e fu creduto una scrittura intesa a ricercare l'essenza dell'ottimo Stato pel conseguimento del suo proprio fine. L'elemento etico e dialettico o non era considerato, o solo come parte accessoria alla principale dimostrazione. A questa comprensione del dialogo, affatto rispondente al concetto etico degli antichi, potevano sembrare saldo fondamento e il titolo di Politeia, datogli forse dall'autore medesimo [3]), e per ciò con religiosa osservanza serbato da gli antichi [4]); e più ancora

3) Se anche il titolo περὶ πολιτείας non pare affatto platonico, è da avvertire che sul principio del Timeo pag. 17 c. con questo medesimo titolo è indicato il dialogo nostro, quando Socrate ne accenna come l'intendimento finale: χθὲς που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον, οἵα τε καὶ ἐξ οἵων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφαίνετ' ἂν μοι γενέσθαι.

4) Aristotile nel II. de' Politici Cap. 2 e 3. E a proposito d'Aristotile Diogene Laerzio (V. 22) e Proclo nel suo comentario ci danno notizia avesse fatto un estratto in due libri della Politeia platonica. Anche di Teofrasto Diogene stesso V. 43 ricorda una ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας. Cf. poi Dionigi d'Alicarnasso de comp. verb. § 244.

il leggere nell'introduzione al Timeo [5]) e nel V. delle Leggi [6]) parole che apertamente accennano all'ottima repubblica, come al subbietto capitale (τὸ κεφάλαιον) del dialogo nostro. Aristotile che nello Scolio famoso alla virtù [7]) è l'ultima eco dell'antica ellenica concezione della virtù morale connaturata con la civile, nella profonda critica che ci ha lasciato di questo medesimo libro [8]), null'altro ritenendo siasi proposto Platone all'infuori d'una vera e propria teorica dello Stato, trascurato tutto 'l rimanente, solamente sovr'essa fa le sue gravi considerazioni. E dietro ad Aristotile può dirsi si siano messi gli uomini di Stato e' maestri di scienza civile, che hanno preso a discorrere del dialogo nostro. Così Cicerone nel de Republica [9]) e, a distanza di secoli, Francesco Bacone [10]).

Cicerone de Divinatione I. 29: Diogene Laerzio III. 57 ed altrove; Macrobio Somn. Scip. 75. Apuleio de habit. doctr. Plat. philos. l. II.; Plutarco Quaest. Plat. 75. Ma di ciò trattarono già ampiamente il Mureto, op. ed. Runhk. I. 241 e il Morgenstern de Plat. Rep. comment. tres.

5) Pag. 17. È il luogo sopra riferito.

6) Pag. 737.

7) Lo Scolio ad Ermia d'Atarne conservatoci da Ateneo XV. 695 a. e da Diogene Laerzio V. 7 e che già detti tradotto nel proemio al Menesseno vol. III. pag. 490.

8) Politici lib. II. cap. 1 e 2.

9) Macrobio nel Somnium Scipionis I. 1 dirittamente distingue l'intendimento di Cicerone e di Platone con queste parole: «Ille (Plato) rempublicam ordinavit, hic retulit, alter qualis esse deberet, alter qualis esset a majoribus instituta disseruit».

10) Bacone fa continui rimproveri alla dottrina svolta nel nostro dialogo d'aver mescolato la teologia con la filosofia: (de augm. scient. l. I. III. cap. 4 e passim) nè quindi è da meravigliare, come osservò lo Steinhart, che, in opposizione al pensiero del Nostro, anzichè nella virtù, ponesse il fine dello Stato nella sicurezza e nella felicità de' cittadini. «Finis et scopus, quem leges intueri atque ad quem jussiones et sanctiones suas dirigere debent, non alius est quam ut cives feliciter degant» (VIII. c. 3 aphor. 5).

Ma quando la libera vita degli Stati greci è ormai spenta e l'antica concezione della virtù, civile e morale insieme, non è più che un ricordo, contro la sovra esposta comprensione del dialogo, sebbene largamente accolta e predominante nelle moltitudini, sorge una comprensione nuova, secondo la quale Platone non ha mirato a dare una teorica dello Stato, ma nella perfetta immagine dello Stato la perfetta virtù dell'individuo uomo ha ritratto, prendendo a trattare della giustizia, come quella che insieme lega tutte le altre virtù e tutti gli umani conati pel bene. Per questa nuova comprensione l'argomento capitale del dialogo non è più la politica, ma la dottrina

L'illustre Macaulay in quel suo splendido saggio sopra Lord Bacone fa un confronto tra' due teorici della politica, ch'io qui riporto com'esempio de' giudizi, che sul nostro dialogo si ripetono tutti i giorni da' seguaci della filosofia pratica utilitaria omai dominante. « Lo scopo della filosofia platonica si era di elevare l'uomo sino a farne un Dio; quello della baconiana di somministrare all'uomo quanto gli manca, mentre continua ad esser uomo. La mira della filosofia platonica era di sollevarci molto al di sopra dei bisogni volgari, quella della baconiana di supplire ai nostri volgari bisogni. La prima era nobile, ma la seconda ottenibile. Platone tirava una buona corda di arco; ma come Aceste in Virgilio mirava alle stelle; e per conseguenza, sebbene non gli mancasse nè forza, nè arte, il colpo andava perduto. È vero che la sua saetta era seguita da una traccia di splendore abbagliante, ma essa non colpiva nulla.

« Volans liquidis in nubibus arsit arundo
Signavitque viam flammis, tenuisque recessit
Consumpta in ventos.

Bacone fissava l'occhio in un segno posto in terra e a tiro d'arco, e batteva nel bianco. La filosofia di Platone incominciava e finiva con parole nobili invero, e tali come doveansi aspettare dal più chiaro degli umani ingegni che padroneggia senza limiti la più bella delle lingue umane. La filosofia di Bacone incominciava con osservazioni e finiva parlando di arti ».

Macaulay. Saggi biografici e critici. Torino, 1860 Vol. II. pag. 335 - 336.

della virtù, e se la politica occupa la parte maggiore ed è, come dire, sempre sul dinanzi del quadro, ella è tuttavia com'esempio ed immagine di etiche verità. I Platonici [11]), che questa nuova comprensione proposero, aggiunsero anche al dialogo il secondo titolo. Dietro ad essi il Ficino nostro nel concetto della giustizia poneva il punto centrale del dialogo [12]), aprendo quasi la via a gli studi moderni.

Quando in fatti il kantiano Morgenstern, sul finire del secolo passato, si ripropose per primo il nostro quesito, dichiarava la determinazione della giustizia, come comprensiva ch'ella è di tutte le altre virtù, essere stato lo scopo principale di Platone, abbenchè, per suo avviso, lo svolgimento larghissimo ch'è dato alla parte secondaria o alla rappresentazione dell'ottimo Stato, metta in ombra ed offuschi la trattazione principale; grave peccato ch'egli rimprovera al divino Platone contro le leggi dell'arte [13]). Nè molto lontano da questa medesima via si tenne lo Schleiermacher, il quale se al rispetto politico dette maggior peso che non il Morgenstern, pur tuttavolta nella determinazione della vita giusta e morale riconobbe il pensiero che domina e governa il dialogo tutto quanto, ritenendo solo com'una digressione, che in vero sarebbe difficile d'accettare nelle ragioni dell'arte, tutto che a

11) Cf. il comentario di Proclo pag. 310.

Trasillo che colloca la Repubblica nell'VIII. tetralogia, le appone già il secondo titolo: περὶ δικαίου. Cf. Diog. Laerzio III. 60.

12) Nell'argomento preposto alla sua traduzione.

13) C. Morgenstern, De Platonis republica commentationes tres: de proposito atque argumento operis disquisitio; doctrinae moralis Platonis ex eodem potissimum opere adumbratio; civitatis ex mente Platonis perfectae descriptio atque examen. Halae 1794.

quella determinazione medesima non si riporti [14]). Pel Morgenstern in fatti, come poscia per lo Schleiermacher, tutte le politiche discussioni del libro sono quasi un'azione secondaria od una digressione, la quale non ha nesso con la questione capitale, se non per ciò che la moralità personale da un lato non è possibile se non nello Stato e per lo Stato, e conseguentemente la maggiore o minor perfezione dipende dalle condizioni d'esso Stato medesimo; e per l'altro rispetto lo Stato debba essere organato per modo che gli ordini politici siano etici al medesimo tempo. E a lo stesso risultamento giungeva poco più tardi il Pinzger [15]) il quale, prendendo alla lettera le parole del libro II. pag. 368 c. e seg., che cioè lo Stato sia in grande la stessa cosa delle anime umane in lor picciolezza, finiva coll'affermare che l'ottimo Stato, qui rappresentato come un ideale puro e incorrotto, sia rappresentazione illustrativa del migliore intimo stato dell'anima, da che norma direttrice d'ambedue è la giustizia.

D'altra parte, per inverso modo, ma pur similissimo le digressioni su la giustizia sono apparse come un estrinseco nesso della ricerca ad uno tra' recenti espositori, che nella politica e nella rappresentazione dell'ottimo Stato han ravvisato l'intendimento capitale del dialogo. Dietro in fatti all'Hegel [16]) e avanzandolo di buon tratto stanno l'Orges [17]) e il Rettig [18]); e quest'ultimo, invertite le parti,

14) Vol. III. 1 pag. 3. 72.

15) De iis, quae Aristoteles in Platonis Politia reprehendit Leipzig 1822.

16) Gesch. der Philos. S. 269. ff.

17) Comparatio Platonis et Aristotelis librorum de republica. Berol. 1843 pag. 10.

18) Prolegomena ad Platonis rempublicam Bern. 1843.

riesce appunto a negare l'interna unità dell'opera, difficoltà evitata dall'Hegel, quando nella giustizia ravvisò l'idea del diritto.

Può sembrare strano che uomini ingegnosissimi, per affermare il concetto capitale del dialogo, si siano trovati costretti a condannare nel rispetto dell'arte Platone; mentre a scagionarlo di tale accusa basta sol ricordare come egli è e si mantiene, anche nelle sue più grandi creazioni, il greco più greco di tutti i greci, e ch'egli, anco inalzandosi alle speculazioni più alte, pensa col suo popolo e col suo tempo. Come per esso, così per Platone la idea dello Stato non è contrapposta a quella della libertà e moralità individuale. L'uno e l'altro concetto, così disgiunti e nettamente distinti per noi, tengono ugualmente il campo del dialogo, perchè i Greci, se primi tra tutti i popoli antichi hanno avuto chiaro e formulato teoreticamente il concetto di virtù e di governo, non li hanno tuttavia separati, ma anzi in una essenziale unità compresi. Per ciò alla virtù davan pregio in quanto si riferisce al pubblico reggimento; onde quella unità e comunione, alla quale ognuno sacrificava le sue particolari opinioni e gli affetti suoi propri. Meraviglioso spettacolo, che, prima nell'istoria del genere umano, offre la Grecia, d'una grande ed essenziale unità, della quale anima e principio avvivatore è virtù; la quale è 'l supremo fine della vita del cittadino sino a sacrificare, con libero e cosciente abbandono, tutti i particolari scopi e interessi, gli affetti e le opinioni individuali a gli alti intendimenti del reggimento comune, traendo, a così dire, dal carattere universale dello Stato il suo carattere d'uomo o in esso elevandolo e purificandolo! E vieppiù ammirabile dovrà invero

apparire questo spettacolo nell'età nostra ed in questi giorni al lettore italiano, cui la mia parola s'indrizza.

Certo quel divario tra le stirpi, che si mostra con tanta potenza ed efficacia in tutte le manifestazioni della vita greca, anco in questo rispetto è agevole a riconoscersi, avvegnachè da esso proceda la varietà delle forme del reggimento e della legislazione degli Stati greci. Nella dura disciplina in fatti e negli ordini della vita della forte razza de' Dori questo principio impera sovrano, dominando il concetto dello Stato tutte le relazioni e tutti gli scopi della vita dell'individuo; dove la natura jonia, più liberamente formata, e quindi Atene, ed eziandio la eolica, sebbene un po' meno degl'Ioni e d'Atene, lasciavano più largo spazio al libero movimento individuale [19]. Ma nulla meno anco tra essi dominava lo stesso principio e questo stesso spirito ne avvivava tutta la vita, tanto che possa affermarsi supremo scopo allo Stato essere per essi virtù, o quell'intima armonia di tutte le forze individuali, quasi a dare singola persona allo Stato. Questa virtù essenzialmente politica e civile, in guerra era valore, in pace moderazione osservante degli antichi instituti, prontezza al sacrificio, pieno abbandono di sè e del suo alla patria. Così non v'ebbe etica che non fosse politica, nè v'ebbe uomo di Stato che insieme non fosse maestro di morale al suo popolo.

Se non che questa felice armonia viene a rompersi e pel naturale avanzamento de' tempi e pel sorgere d'una

19) Vedi la bellissima distinzione delle tre stirpi elleniche fatta dal Bernhardy nel I. vol. del suo Grundriss der gr. Lit. pag. 87-118. della seconda edizione. Pe' cultori della filologia greca quelle pagine sono omai classiche.

nuova cultura. Egli è appunto dopo le guerre mediche il primo destarsi de' particolari interessi in contrasto col principio dello Stato; e allora personali inclinazioni e bisogni cominciano a non più trovare nello Stato soddisfazione. Gli stati joni dell'Asia minore, perduta la autonomia loro, smarriscono pe' primi quel senso politico che nello Stato trovava il termine proprio d'ogni individua attività, e primi, pel contatto de' popoli d'un impero vastissimo, accolgono il più libero senso cosmopolita. In mezzo ad essi che attenuavano o cancellavano il concetto di barbaro, contrapposto, quasi a più perfetta definizione, a quello dello Stato ellenico, si cominciarono a divulgare quelle nuove dottrine che dovevan riuscire ad una scienza indipendente dallo Stato. Queste nuove dottrine della filosofia naturale si trovarono in aperta antitesi con la religione popolare; imperciocchè, sebbene i Greci, diversamente dai popoli d'Oriente, non riguardassero gli ordini dello Stato come dirette emanazioni d'un divino volere, ma anzi come libera e consapevole opera del popolo e de' sapienti a ciò deputati da lui, pur ritenevano che al disopra delle leggi scritte stessero altre non scritte, le quali come manifestazioni della divinità con arcana potenza dominavano tutti gli ordini della vita [20]). Queste eterne leggi che pure il Socrate platonico ha chiamato sorelle alle leggi civili, che gli Stati governano [21]), riconducendo gli Elleni alla prima origine e al fondamento essenziale della vita, legavano insieme Stato e religione; e quando la filosofia

20) Gli ἄγραφοι νόμοι. Lo svolgimento di questo concetto è specialmente grato a Sofocle. Ricerca più specialmente l'Edipo Re v. 865 e seg. e Antigone v. 434 e seg.

21) Critone cap. XVI. pag. 54.

naturale mosse ad esse ed agli autori loro la guerra, anche lo Stato dovè di necessità sentirne gli effetti, de' quali primissimo il rompersi d'ogni vincolo tra la religione e lo Stato. E allora appunto sorgono quelle sofistiche teoriche dello Stato, onde già abbiamo avuto un saggio nel Gorgia [22]), per le quali, anzichè suprema forma di moralità, che rende possibile la vita morale all'individuo, lo Stato è addimostrato un male necessario, procedente o dal concorde voler de' più forti, che si sommettono le inclinazioni de' particolari individui, o da un patto arbitrario, inteso alla reciproca sicurezza e al mantenimento del dritto contro gli esterni pericoli; sì che nell'un caso lo Stato è opera della violenza, nell'altro dell'egoismo; sempre arbitrio, anzi che necessaria forma di vita, che normalmente domina tutte le relazioni degli uomini [23]).

Pel divulgarsi di cotali dottrine tra 'l popolo lo Stato cessò d'essere la cura suprema degli uomini; il particolare prevalse al generale, la parte al tutto, come, nell'ordine della conoscenza, alla verità obbiettiva erasi sostituita la particolare osservazione, e massimamente nel più fecondo centro della greca cultura, in Atene, ove già, sotto il patrocinio di Pericle, le teoriche filosofico-naturali di Anassagora avevan dato un primo crollo alle credenze religiose, e dove i maestri della nuova dottrina venivano ad accogliersi da ogni lato del mondo greco. Gli ascoltatori, che s'affollavano loro d'intorno, giovani per la massima parte, s'appresentavano, a chi ben li consi-

22) Ricorda la parlata di Callicle: cap. 38 e seg. pag. 382 seg.
23) Non è mestieri di ricordare come questi erronei concetti si siano rinnovellati in tempi vicini. Con quello del Rousseau molti altri nomi ricorrono alla mente d'ogni lettore.

deri, con opposte direzioni dello spirito, ma procedenti pur sempre dall'intimo svolgimento d'Atene. Era da un lato lo spirito democratico, giunto al suo ultimo termine, lo scioglimento cioè dello Stato per l'egoismo, che a' suoi scopi personali sommette l'antica virtù cittadina. Di tale spirito dispregiatore della potestà della legge è il più diretto rappresentante Alcibiade, carattere di cittadino e di politico, che non poteva sorgere se non nel degenerato dominio popolare e quando omai crollano le fondamenta dello Stato. Quasi reagente a questo spirito distruttivo, fin dall'età di Cimone, cominciò d'altra parte a manifestarsi una propensione o, meglio, uno studio amoroso degli ordini statutarii dorici, che, negli ultimi anni della guerra del Peloponneso, giunse fino a copiare, in modo affatto ridicolo, le vuote forme della disciplina spartana [24]). Da' seguitatori di questo indirizzo conservativo, numerosi invero, e che prendono il nome di Laconisti, procedono i ripetuti, ma pur sempre infruttuosi, tentativi d'una aristocratica riformagione dello Stato. E appunto come ne' tempi a noi più vicini, tra 'l cozzo delle parti, sonosi levati a farneticare politicanti d'ogni ragione, che alla società civile indicarono e talora tentarono avviamenti nuovi; così tra gli Ateniesi dovettero sorgere pensatori che offerissero un ideale di vita politica, studiando sopra tutto a riparare la precipitosa ruina dello spirito pubblico e lo stesso ideale conformando alla diversa loro cultura.

24) Cf. Protagora cap. XXVIII. pag. 342 a, e la nota 139. Gorgia cap. LXXI. pag. 313 e, e la nota 135.

Ricorda poi i versi 1281 e seguenti degli Uccelli d'Aristofane ov'è il verbo σωκρατεῖν scaturito, con molto effetto, dalla vena comica del poeta.

In mezzo a questi nuovi indirizzamenti della vita sociale, che naturalmente venivano ad incrociarsi, ora distruttori e selvaggi, ora fantasiosi e impossibili, sul confine tra 'l vecchio e il nuovo tempo, sorge Socrate, che, con la tranquilla e insieme profonda efficacia della sua parola e del suo esempio, suscita la nuova ed etica comprensione della vita. Il Buono è proclamato fine etico e politico insieme; rimanendo in un campo essenzialmente greco, il sapiente ritiene ancora l'etica indispensabile condizione all'agir per lo Stato; e se delle forme esistenti dello Stato in cui vive, non si chiama contento, se anzi tra 'l suo concetto di virtù e le condizioni storiche degli Stati greci trova assoluto contrasto, egli, nella pratica della vita, volgerà la sua benefica azione e le sue etiche indagini più al bene dell'individuo e al profitto subbiettivo, che non allo Stato e al profitto comune, ma tuttavia porrà innanzi il capitale principio, che la virtù, in quanto è armonia di tutte le forze e disposizioni umane puramente operanti, non sia già mezzo a uno scopo, ma fine a sè stessa.

Quest'ordine di considerazioni, sorte necessariamente dal nuovo avviamento storico degli studi dell'antichità, a' più recenti espositori fece porre ben altrimenti che per lo passato la questione dell'ultimo intendimento dello Stato platonico. Già i nuovi editori del testo tentano nuove vie. C. E. Cr. Schneider [25]) si sforza a provare che nel lungo dialogo ambo gl'ideali, morale e politico, hanno un uguale sviluppo; mentre lo Stallbaum ne ravvisa il concetto capitale nella reciproca azione della perfetta virtù

25) Nella sua celebre edizione critica dello Stato platonico pubblicata a Lipsia tra 'l 1830 e il 1833. Vedi la Praefat. pag. XI. e seg.

degl'individui e dello Stato ordinato secondo l'idea del diritto [26]). Ma intanto C. F. Hermann, riprendendo la comprensione della giustizia com'idea del diritto, e ritenendo col Pinzger, che lo Stato e l'individuo, a' quali poi nel Timeo s'aggiunge come terza grandezza analoga, anche l'universo, sono distinti non in qualità ma in quantità, propone i suoi dottissimi e insieme novissimi studi sul nostro dialogo.

Qualitativamente divisi, affermò egli, sono il Bene ed il Male, l'Armonia e la Disarmonia; lo Stato buono, il buon uomo e il Mondo pur buono hanno fondamento nella medesima armonia, la quale, espressa in quantità differenti in apparenza, non lascia si smarrisca il vero musico, quando la sola relazione rimanga invariata. Com'appunto l'uomo, seguita l'Hermann, è un mondo in piccolo (Filebo pag. 29), così lo Stato è un uomo in grande; e tutti tre sono contenuti tanto nel tutto quanto nelle singole parti nelle medesime relazioni tra loro ed in sè. Il perchè passare dalla considerazione della giustizia nell'individuo all'indagine d'essa medesima nello Stato è un procedimento identico a quello che fa il matematico, quando esprime all'occorrenza la proporzione medesima ora in numeri intieri, ora in frazioni, ovvero i singoli termini frazionarii riduce al medesimo denominatore [27]). Così in una parola la idea del diritto, come potrebbe distin-

26) Plat. Op. vol. III. Praef. e specialmente le pag. XXV. a XXIX.
27) Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals nelle Gesammelten Abhandlungen pag. 134-136. Cf. Gesch. u. Syst. der pl. philos. pag. 539.
A questi concetti s'accosta molto da vicino anche G. Teuffel nella introduzione al suo volgarizzamento per la nota collezione Osiander e Schwab. Stuttgart 1855. Vedi a pag. 8-12.

tamente e per sè studiarsi nell'uomo e nello Stato, è nel nostro dialogo, secondo 'l vedere dell'Hermann, presa a considerare nell'efficacia reciproca d'ambedue, mentre, per la vicendevole illustrazione, l'uno e l'altro vengono meglio a chiarirsi.

Certamente non è chi non vegga quanto la interpretazione dell'Hermann avanzi le altre tutte, onde è stato discorso, e fino quella stessa dell'Hegel, per ciò che non considera l'uomo individuo soltanto come mezzo, e come fine soltanto lo Stato, ma sotto un certo rispetto ammette anche la relazione inversa. Se non che è da ricordare che l'acuto critico apertamente dichiarò di riconoscere dominante questo capitale pensiero soltanto in quella parte del dialogo, che a lui parve il nucleo principale, cioè dire dal secondo al quarto libro, e dal cominciar dell'ottavo a tutto il nono, mentre del primo, quinto, sesto, settimo e decimo faceva altro e particolare giudizio, che noi dovremo esaminare con ogni maggior diligenza, procedendo nel nostro discorso. Qui tuttavia ci par da avvertire, che la nuova via, per la quale C. Fed. Hermann mise la critica indagine su lo Stato platonico, se da molti fu accusata come soverchiamente soggettiva, se da noi stessi non potrà essere seguita, certamente però si differenzia da tutte le interpretazioni anteriori, in quanto accoglie e in qualche modo coordina gli elementi diversi del dialogo, che pure i precedenti espositori avevano riconosciuti. Già in fatti il Morgenstern [28]), a lato alla politica, aveva scorto, come in seconda linea, molte altre questioni nel nostro dialogo, e tra queste la stessa dot-

28) Lib. cit. pag. 66 e seg.

trina delle idee. Lo Schleiermacher [29]) poco appresso osservava come il concetto di virtù sia inseparabile dall'idea di Buono; come questa nel suo comprensivo valore non potesse appresentarsi se non di fronte al comune interesse dello Stato e per la retta direzione della vita, e così affermava, che nello Stato platonico sono come ripresi non soltanto gli anteriori concetti etici, ma eziandio i dialettici, rannodandoli e portandoli, nella imagine dell'educazione politica, come all'ultima lor conchiusione. E da questa giusta e profonda considerazione dello Schleiermacher prendendo le mosse Edoardo Munck [30]) venne nella sentenza che la parte del dialogo, la quale tratta delle qualità e dell'educazione del vero filosofo, sia come il punto centrale e capitale del libro, ritenendo pur egli, che l'idea del Buono abbracci politica ed etica insieme, e studiandosi di dimostrare che nella rappresentazione della filosofia, quale scienza della vita, sia l'alto e supremo intendimento del dialogo. E finalmente il Gernhard [31]) distinguendo e separando la φρόνησις che è riconoscimento del Buono, dalla σοφία ch'è applicazione della giustizia, il pensiero capitale del dialogo ripone nella comprensione della giustizia in quanto è pratica perfezione, e insieme dell'intellettivo concetto di sapienza, non avvedendosi, che mentre proclama una comprensione etico-politica del dialogo, ne rompe effettivamente l'unità; e sotto nuova

29) Lib. cit. pag. 69 e seg.

30) Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften dargestellt von D. Edward Munck. Berlin 1857. S. 301 u. f.

31) De consilio quod Plato in Politiae libris secutus esset, indagando et eruendo negli Acta Societatis graecae (Westermann e Funkhänel) Lipsiae 1836.

forma ritorna al concetto dell'Ast [32]), che l'intendimento dello Stato platonico sia d'abbracciare l'intiera vita umana dalla prima educazione e coltura in sino a che non dispiega la sua più nobile attività nello Stato.

Così, scrisse dirittamente il Susemihl [33]), torna ad altissimo onore dello Steinhart l'aver trovato nell'idea del Buono, come principio del mondo morale, il più alto punto d'unità, e nelle diverse manifestazioni di lei il termine a cui fa capo tutto il contenuto del dialogo, dimostrando che tutte le sue parti diverse sono a quest' ultimo termine disposte, e per ciò le molte e diverse fila della ricca e complessa tela sono tra loro coordinate ed in relazione strettissima [33 bis]).

Dell'ipotesi avanzata dallo Steinhart come di quella anteriore dell'Hermann, noi tratteremo in altra parte del nostro proemio, quando anche noi tenteremo l'ardua questione della composizione dello Stato platonico. E là troveranno eziandio il luogo lor conveniente gli studi novissimi, che ingegnosi stranieri hanno consacrato allo Stato platonico nel tempo che è passato tra la pubblicazione de' precedenti e del dialogo a cui vogliamo ora preparare il lettore.

---

32) Platons Leben und Schriften S. 341.

33) Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt von Fr. Susemihl Zw. Th. S. 64.

33 bis) Platon's Werke. Fünfter Band. Der Staat. Einleitung. S. 122—125.

CAPITOLO II.

La forma del dialogo, la scena ed i personaggi

All' ampiezza e alla varietà della trattazione delle cose discorsevi risponde in generale la forma del dialogo; benchè, dopo lunga famigliarità e ripetute letture, sia impossibile alla critica di non riconoscere in alcune determinate parti una qualche irregolarità ed una minor perfezione. L'armoniosa ricchezza della lingua, la splendida trasparenza della locuzione, la nobiltà dello stile in poche altre scritture platoniche tuttavia di tanta luce risplendono come nella Repubblica. La quale ci riconduce a quell' indiretto modo di narrazione, che l'Autore praticò ne' più leggiadri dialoghi della sua giovinezza, facendo cioè che il suo Socrate narri un colloquio da lui stesso tenuto. Come nel Liside e nel Carmide, anche qui racconta Socrate i conversari suoi propri, senza tuttavia, come in altri dialoghi ha praticato, con effetti diversi, ma sempre mirabili, intrecciare al dialogo narrato altro dialogo diretto, ora per rompere la narrazione, ora per introdurre e preparare il dialogo διηγηματικόν, come nel Protagora. Con la forma del quale il nostro dialogo ha particolari attinenze, sì perchè la narrazione è fatta ad ascoltatori innominati e che restano sempre in silenzio, sì ancora per questo

che mentre nel Protagora la narrazione di Socrate segue al dialogo immediatamente [34]), qui invece soltanto un giorno più tardi. Nel Timeo, che per tanti rispetti compie il dialogo nostro, gli ascoltatori della narrazione di Socrate ci son fatti noti [35]): e sono appunto Timeo il pitagorico ingegnosissimo, Critia il fine uomo di stato e poeta leggiadro, e infine Ermocrate, il nobile siracusano, uomo di stato e di guerra ad un tempo; a' quali è da canto un quarto che si riman sconosciuto. Da ciò che nel Timeo si trovano indicati gli ascoltatori della narrazione del dialogo su lo Stato, taluno colpito da questo nuovo procedimento platonico, ha dedotto che già Platone, quando dettò la Repubblica, avesse fermato il disegno del dialogo, che da Timeo prende nome. Ma se certamente, come a noi pare, Platone, allorchè dettò la Repubblica, già aveva in pensiero il Timeo ed il Critia, punto non ne conseguita ch' egli avesse fin d' allora fissato in tutti i suoi lineamenti il disegno de' tre dialoghi [36]). L' Hermann dall' analogo procedimento dell' Eleatico introdotto nel Sofista e nel Politico, mosse, in gran parte, a quella sua ipotesi, della quale dovremo in appresso tenere altissimo conto, che cioè il primo libro fosse dettato e pubblicato ad una col Liside e col Carmide, mentre il seguito, aggiunto in appresso, dovette seguire la forma che omai era adottata. Ma una tale considerazione, sebbene proceda dalla pienissima conoscenza dell' arte platonica,

34) Vedi Protagora pag. 509.

35) Pag. 17 e 19 a.

36) Ugualmente la pensano l' Hermann Gesch. u. Syst. pag. 537 e seg., lo Schneider nel proemio alla sua versione, Breslau 1850, lo Steinhart l. c. pag. 39 e il Munk l. c. pag. 326.

e sia bella prova dell'acutezza del critico, non può impedirci d'avvertire, insieme con le simiglianze, le differenze da gli altri dialoghi, per le quali facilmente potremmo essere indotti anche noi nella credenza, che Platone nella Repubblica intendesse quasi riassumere tutta la sua attività di scrittore. E per ciò appunto nel primo libro le qualità delle sue scritture preparatorie, e negli altri delle dialettiche sarebbe ben naturale che ritrovassimo.

D'altra parte ogni lettore dello Stato platonico, anche il più disattento, riconosce agevolmente come 'l suo autore abbia passato sopra ad ogni legge di verisimiglianza. Il colloquio di così lunga durata sarebbe stato tenuto nel breve scorcio della giornata festiva di Bendi e le prime ore notturne, in cui tenevasi, come sappiamo, la corsa de' lampadofori a cavallo e la successiva celebrazione, alla quale s'eran proposti d'assistere i molti giovani accolti al Pireo nella casa del ricco Cefalo. Ed anco ammettendo, sebbene non ve n'abbia cenno veruno, che tutti od una gran parte, rinunziando al piacere della festa, abbiano preferito d'ascoltare i sapienti discorsi di Socrate per tutta la sera e la notte successiva, nessuno s'acconcerebbe a concedere ad uomo tanta forza di spirito e tanta anche di corpo e di voce da reggere a così lungo conversare, e meno ancora ad Adimanto ed a Glauco, per quanto straordinaria c'immaginiamo la loro vaghezza d'apprendere e la loro intellettiva freschezza, tanta costanza da ascoltare per sì lungo tempo e rispondere. Diresti che 'l telaio, nel quale Platone ha ordito la sua gran tela, è soverchiamente ristretto: esso ha veramente le dimensioni giuste per le dottrine svolte nella prima parte del dialogo. Ma il genio del divino scrittore, sicuro del fascino

che i suoi alti pensamenti eserciterebbero sul lettore, ha aggiunto e allungato a sua posta, senza tener conto nessuno degli esterni accidenti, a quel modo medesimo che i grandi maestri della plastica, sicuri dell' effetto su l' occhio de' rimiranti, soverchiano le leggi fissate da' canoni e dalla natura. E a conferma di questa considerazione, parmi, stia un altro fatto, ben degno di nota nel nostro dialogo. A mano a mano che avanza, il cerchio degli attori partecipanti al colloquio si vien restringendo, sino a che si riduce a tre soli; e così la ricca copia degli elementi dramatici, dispiegata nel primo libro, vien meno negli ultimi, o solo si manifesta nell' alternativa piacevolissima delle varie rappresentazioni tra' discorsi, ora poetici, ora efficacemente storici, e più spesso altamente speculativi.

Sul cominciare del libro ti colpisce un apparato dramatico che per nulla non la cede a quello del Simposio o del Fedone. Il disegno accurato e finito, i freschi e vivaci colori, leggiadro l' aggruppamento e lo sfondo ricco ed acconcio quasi ti prenunziano e ti promettono il contenuto copiosissimo. Anche la scena ove il dialogo è posto, è nuova e singolare da quella degli altri dialoghi. Non ad Atene, ma sul porto del Pireo è posta la scena, quasi ad annunziare, come già da altri fu detto, la novità del pensiero e della speculazione nel dialogo contenuta. Al Pireo per la nuova solennità religiosa s'è riversata tutta la festiva Atene, sempre amante delle feste e de' giuochi, in una bella sera degli ultimi di maggio, quando già cominciano i calori della primavera inoltrata, sì che a Trasimaco, messo alle strette da Socrate, gronderanno le gocce del sudore abbondanti [37]). E mentre al

37) Pag. 350. d.

di fuori la folla, solennizzando la nuova dea recentemente importata di Tracia, l'Hecate nuova, o più propriamente la nuova concezione della divinità lunare, rumoreggia e s'accalca per assistere alla corsa de' lampadofori, che *λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις* [38]), spettacolo agli Ateniesi sopra tutti gradito, e che nelle Leggi apparirà a Platone quasi imagine della fugacità della vita e del rapido avvicendarsi delle generazioni, le quali passano *καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδίδοντες ἄλλοις ἐξ ἄλλων* [39]); nell'interno della casa di Cefalo un cerchio d'amici si gode del supremo diletto de' conversari sapienti. Così e 'l luogo e la stagione e l'ora e più il contrasto tra l'esterno rumore, e la tranquillità dell'interno d'una casa privata, ove pochi insieme accolti s'innalzano alle speculazioni più elevate, servono al grande artista a porre i suoi altissimi pensamenti in un quadro quanto splendido e armonico, altrettanto leggiadro e attraente. Ella è questa nuova e affatto insolita scena a Socrate, il quale, com'è detto più volte dal nostro, e qui è studiatamente accennato sul cominciare del dialogo, non era uso d'uscire se non raramente dalle mura della sua nativa città [40]). E 'l nuovo e insolito luogo scelto al colloquio offrirà a Socrate pur nuovo il cerchio de' suoi ascoltatori.

Nella casa degli amici benevoli, ove con amichevole

38) Pag. 328 a.

39) Leggi VI. pag. 776 b. onde indubbiamente discendono i notissimi versi del II di Lucrezio 77-78.

«Inque brevi spatio mutantur secla animantum
«Et quasi cursores vitai lampada tradunt»,

e 'l detto Varroniano R. R. III, 16 «lampada cursu tibi trado».

40) Pag. 328 c. Cf. oltre il luogo notissimo del Critone pag. 52 e 53 a. Fedro pag. 230 d.

insistenza è obbligato a sostare, non trova personaggi altamente colti e ingegnosi, quali quelli che ha trovato nelle case di Callia e d'Agatone, nè tampoco la schiera de' fidati amici e discepoli, che nel Fedone penderanno per l'ultima volta dalle labbra del venerato maestro. Anzi non v'ha nessuno de' personaggi che abbiamo imparato a conoscere negli altri dialoghi; quanti qui sono introdotti, hanno in estimazione e in amore Socrate, ma non sono del cerchio de' suoi propri famigliari e discepoli. Anche quella coppia di valorosi fratelli a lui affezionati, i due figli d'Aristone, sembra che qui per la prima volta entrino in conoscenza delle dottrine di lui. Come già ne' dialoghi primitivi, e poi anche nel Gorgia, così qui pure di fronte a Socrate è posto un sofista. Quasi un solo pensiero, diresti, abbia guidato Platone nella scelta de' personaggi del suo dialogo: che cioè nel cerchio di Socrate siano rappresentate le più diverse ed oscure opinioni del tempo suo in rispetto dello Stato e della giustizia; e così tutti quegli opposti e contrastanti avviamenti, a' quali già prima accennammo, nel dialogo nostro prendono artisticamente persona.

Il siracusano Cefalo, se, per la origine e le attinenze sue, può a giusta ragione, come disse il Susemihl [41]), rappresentare le relazioni di Platone con l'Italia e con Siracusa e l'azione ch' elleno hanno avuto su la formazione del nuovo concetto, che lo scrittore verrà significando, egli è pur sempre la vivente imagine di quell'antica virtù cittadina, che omai va scomparendo con le vecchie generazioni, tutta devota allo Stato e alla religione nazio-

41) Libro citato pag. 68.

nale, tanto che le leggi e la disciplina dello Stato accetta come instituzione divina. Come Menesseno nel Liside [42]) così qui il vecchio Cefalo [43]) è distratto dal dialogo per compiere il sacrificio. Ma tra 'l giovine bellissimo, che compie il rito delle Ermee, e il vecchio siracusano sono, anche per questo rispetto, due capitali distinzioni da fare: chè mentre il bel Menesseno, compiuto il rito, ritorna a' conversari di Socrate, Cefalo non fa più ritorno; e che 'l rito compiuto da Menesseno, è paesano, in onore d'Ermes, nella festa sacra alla ginnastica, come instituzione di Stato, e destinata a raffermare gli amorosi vincoli tra giovani; dove invece il sacrifizio di Cefalo è quello del sacerdote patriarcale della sua casa nel dì in cui Atene accetta il nuovo culto della trace dea Bendi. Questa stessa novità del culto per una dea straniera ottimamente si confà all'indole pur nuova del dialogo nostro, nel quale Socrate spingerà i suoi sguardi oltre i confini del mondo greco, tenendo pur qualche conto delle instituzioni e de' costumi de' popoli stranieri. Il vecchio patriarca che ci si offre per primo, è un ricco meteco, venuto ad Atene per invito di Pericle, a portarvi insieme con altri la sua ricca fortuna, con la quale e co' larghi commerci ebbe accresciuta la pubblica fortuna della città. Nobile d'animo, liberale di cuore, circondato dal rispetto e dall'amore de' figli, sebbene siracusano d'origine, è omai affatto ateniese e pel lungo soggiorno e per la lunga famigliarità ed amicizia che ha avuto con Pericle. Le sciagure alle quali soggiaceranno i suoi figli per l'avara cupidigia de' XXX, daran modo a noi moderni di valutarne

42) Cf. Liside pag. 207 d.
43) Pag. 331. d.

le pingui sostanze [44]); come l'averlo scelto Platone a rappresentante della virtù cittadina del buon tempo antico e la parte che i figli suoi han sostenuto ne' tristi anni de' rivolgimenti ateniesi, ne fan sicuri ch' e' serba fede all'amico e custodisce saldo i principii, a' quali lo avea informato. Egli è, a parlar propriamente, il modello del vecchio. Intelligente, non si perde, come fanno i più, nelle inutili querimonie de' pesi che seco porta vecchiezza; ma anzi in essa saluta la liberatrice dalle passioni, onde non fu mai schiavo. Abile amministratore, fa già i conti della sua vita, non restando in debito di denari con gli uomini, nè di sacrifici con gli dei. Ha fede nella vita futura e nel premio riserbato alla virtù, sebbene nell'oscuro concetto della credenza popolare: certo anch'egli ha sentito il malo influsso de' tempi, perchè un giorno credette poter deridere come favole gl' insegnamenti de' poeti su la vita avvenire; ma con la vecchiezza si ridestarono le antiche credenze, e i terrori dell'Ade s'appresentarono all'anima sua. La ricchezza ereditata e accresciuta non con la cupida avarizia, ma da buon massaio, gli è mezzo al bene. La giustizia è la virtù che ha studiato massimamente di praticar nella vita, intendendola secondo il concetto che già trovammo nell' Eutifrone [44 bis]), quasi essa consista nel dare a gli dei ed a gli uomini ciò che loro si spetta. Così la serena rettitudine di questo nobile vecchio è rettitudine d'atti, ma non consciente virtù; la sua

44) Vedi la Staatshaushaltung der Athener del Boeckh. IV. 10. Er. B. S. 696 Z. A.

Cf. anche il proemio al Fedro ove di Cefalo e della sua famiglia abbiamo a lungo discorso.

44 bis) Eutifrone cap. IX. pag. 8. c.

pietà è sacrificio a gli dei in attesa d'un premio; mentre la sua amabile serenità te lo rende caro, non puoi non riconoscere, come i concetti che avanza, sieno monchi e imperfetti, come quelli della prisca antichità, sì che al primo urto della riflessione filosofica dovettero cedere il campo. E per ciò appunto Platone, mentre pel colloquio di Cefalo, in proposito della vecchiezza e della morte, facendo quasi risuonare una voce d'oltre tomba, ne prepara e dispone alle successive speculazioni, quando Cefalo si ritrae per compiere il sacro rito, più non lo riconducendo nel cerchio de' conversanti vien quasi a significarne con tale artistico procedimento, che l'antica sapienza del popolo e de' suoi poeti si ritrae dinanzi alla nuova e scientifica contemplazione del mondo.

Il più valente de' suoi figli è Polemarco, amico alla schietta democrazia e cresciuto alla pratica intelligente degli Ateniesi. Probo ed onesto, quest'uomo, che cadrà vittima d'Eratostene, e cui i XXX manderanno, senz'ombra di processo e di difesa, il letale comandamento πίνειν κώνειον [45]), nel dialogo nostro parla più che non il padre suo e dello Stato e della virtù, ma sempre rimessamente e discretamente, quasi a far contrasto per la moderazione sua a Trasimaco. Come Cefalo s'attiene al suo Pindaro [46]), così Polemarco è ben versato nel suo Simonide [47]), al quale, come vedemmo già nel Protagora, largamente attingono i nuovi maestri della virtù. Ma tuttavia neppur egli si scosta da gli antichi principii; ed anche quando

45) Vedi l'orazione di Lisia contro Eratostene § 17 pag. 122 Reiske.

46) Pag. 331 a.

47) Pag. 331 c.

più lo stringono le dimande e i dubbii di Socrate, e' non sa abbandonare quell' ultimo termine dell' operare etico degli antichi, che è 'l bene degli amici e 'l danno maggiore degl' inimici, e com' uomo ch' egli è di pratica, si smarrisce tanto dinanzi al rigore dialettico di Socrate, quanto di fronte a' procedimenti della sofistica. E per questa ragione medesima Polemarco rientrerà più tardi nel dialogo [48]), quando, non senza una certa vivacità, insisterà presso Adimanto, perchè non lasci andare innanzi Socrate, se prima non abbia svolto i suoi concetti su la comunione delle donne e de' figli. Una discussione cotale doveva in fatti interessar l' uomo pratico molto più che non le ricerche e le speculazioni della filosofia, alle quali forse avendolo già detto inchinato nel Fedro [49]), s' è guardato Platone d' usare più largamente di Polemarco come attore nel drama, mentre ben molte volte gli si sarebbe offerta occasione di mettere di fronte al suo Socrate filosofante lo schietto e temperato democratico.

A lato a Polemarco sono gli altri due figli di Cefalo, Lisia ed Eutidemo. Quest' ultimo, che nessuno potrebbe confondere nè col sofista notissimo, nè col bel figlio di Diocle, guarito da Socrate da turpi passioni [50]) è ascoltatore fedele e costante del lungo colloquio; Lisia poi il celebrato oratore, può parer singolare, sia qui introdotto muta persona. Il lettore certamente ricorda il severo giudizio che di lui è dato nel Fedro; ed ora trovandolo qui muto ascoltatore, è permesso d' argomentare che con ciò Platone abbia voluto riconoscere, come Lisia

48) Lib. V. cap. I. pag. 449.
49) Fedro cap. XXXVIII. pag. 237.
50) Senofonte Memorie Socratiche I. 2. 29.

in tutte le relazioni sue, pubbliche e domestiche, si sia comportato da degno figlio di Cefalo, pur avendone condannato l'avviamento artistico [51]) quasi di retore sofista.

La qual parte nel dialogo nostro è affidata a Trasimaco Calcedonio, un vero virtuoso dell'arte. L'immagine del sofista è con amore e studio speciale condotta con quelle linee medesime, con le quali, ne' dialoghi della giovinezza, son ritratti i rappresentanti della falsa scienza, che venivano a fronte di Socrate. Al nostro lettore Trasimaco da Calcedone non è affatto nuovo. Nel Fedro lo ha già sentito celebrare come il più famoso maestro «nell'arte de' discorsi che muovono a compassione, vuoi per la vecchiezza, vuoi per la povertà»; e poi seguitando: «e' fu terribile per eccitare le moltitudini all'ira, e poi, eccitatele, e' le sapeva placar per incanto, com'era solito a dire; e fortissimo era nel muovere per qualsivoglia modo accuse e in ribatterle [52])». Moderni scrittori di altissima autorità il van Prinsterer, il Geel, C. F. Hermann e recentemente il Blass ne hanno rifatta la vita [53]) e noi, con la loro guida, ne segneremo le linee principali. Le date esatte della nascita e della morte di lui non ci son giunte; soltanto da Dionigi d'Alicarnasso apprendiamo ch'era coetaneo di Lisia, e forse d'alcuni anni più giovine [54]). Aristotile lo dà co-

51) Fedro in più luoghi e specialmente nell'ultimo capitolo pag. 278.

52) Fedro pag. 267 d. Vol. III. pag. 210.

53) Van Pristerer Platonica Prosopographia Lugd. Batav. 1823 pag. 107 e seg. Iacobi Geel Hist. cr. Sophistarum Tr. ad Rh. 1822 cap. VI.

C. Fed. Hermann de Thrasymacho Chalc. Sophista nell'Index lect. del Semestre invernale del 1848-49 dell'Università di Gottinga.

Blass. Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias. Leipzig 1868 cap. VI. S. 240-249.

54) De Lysia 6.

me discepolo di Lisia [55]) e Cicerone, accennando ad Isocrate [56]), lo dice più giovine di Trasimaco. A determinarne l'età serve, a nostro vedere, il luogo nostro meglio d'ogni altro, quando si raffronti con le date offerte da Dionigi e da gli altri. Qui infatti apparisce uomo di già maturo a fronte di Lisia, pel quale, con l'Hermann e con altri molti, fissammo altrove la data della nascita al 440; e se anche non può aversi per accertato l'anno 4. dell'Ol. LXXX, o il 457, come data della nascita di Trasimaco, può sicuramente affermarsi, che Trasimaco era nel suo fiore negli ultimi decenni del Secolo V. Come tutti i sofisti, anch'egli ben per tempo deve aver abbandonato la patria. L'Hermann ritenne, fosse già in Atene nel 431, ed un verso de' Daitaleis d'Aristofane [57]), che sono dell'anno 1 dell'Ol. LXXXVIII o 427 a. C., parrebbe ci autorizzasse a dargli fede: ad ogni modo un aneddoto riferitoci da Aristotile nella Retorica [58]) ci fa certi che intorno al 412 eravi stabilito. Quale fosse il carattere suo, appare chiarissimo dal nostro dialogo [59]) e da ciò che ne riferisce in un luogo della Retorica Aristotile [60]). L'avidità sua, l'avversione alla rigorosa dialettica, l'amore pe' lunghi discorsi e le lunghe repliche e, una volta sceso alla gara della parola, il tracotante disprezzo per l'avversario, la sveltezza nello scambiare a sua posta il giu-

55) Soph. El. c. 34.
56) Cicer. Orator 39. 175 et Brutus 30. 32.
57) Fragm. 1. Δαιταλεῖς. Dindorf. XVI. (2, 1033) Meineke.
οἴμ' ὠ Θρασύμαχε
τίς τοῦτο τῶν συνηγόρων τερατεύεται.
58) Rhet. III. 11. pag. 144 Sp.
59) Lib. I. cap. X. pag. 336 b.
60) Vedi la Retorica sopra citata alla pag. 114.

sto con l'ingiusto e piuttosto spezzare che sciogliere il nodo della questione, l'indifferenza pel vero, gli arzigogoli della parola, che richiamano a mente la coppia de' due fratelli eristici dell'Eutidemo [61]) son tutti tratti caratteristici che ci fanno ben noto l'uomo, ma che pure egli ha comuni con tutta la grossa famiglia de' sofisti suoi contemporanei. Affatto particolare a Trasimaco è invece la svergognata impudenza, con la quale proclama le massime più immorali, senza nemmeno vestirle comechessia, tanto che, più che uomo convinto, crederesti talora sia un infelice misantropo, da qualche grave accidente della vita vòlto alla più cupa disperazione. Seguace della così detta filosofia della natura, incredulo del divino, alla santità della legge contrappone la presupposta ragione di natura; all'alto valore della morale obbiettiva la illimitata libertà del subbietto, non si curando che per questa via non si giunga se non alla tirannica potestà del più forte. E consona alla dottrina professata, e dalla quale, per attestazione di Platone medesimo [62]), traeva larghi profitti, fu la fine della vita sua, se prestiam fede ad un geniale poeta latino e allo scoliaste di lui, che ci dicono si togliesse di vita impiccandosi [63]). La sua tomba poi, secondo una notizia di Neoptolemo Pariano, conservataci da Ateneo,

61) Dionisodoro od Eutidemo nel Dialogo che da quest'ultimo prende il nome. Non ho mestieri di ricordare i giuochi di parole che in quel dialogo abbondano. Vedi il proemio ad esso.

62) Cf. Fedro pag. 266 c. e la nota 126 apposta a quel luogo e per errore tipografico non indicata nel testo.

63) Giovenale Satyr. VII. 203.

« Poenituit multos vanae sterilisque cathedrae
« Sicut Thrasymachi probat exitus

alle quali parole l'antico Scoliaste: « Rhetoris apud Athenas qui suspendio periit ».

era segnalata per un artifizioso epigramma nella remota Calcedone, l'antica colonia de' Megaresi, là in faccia a Bisanzio [64]).

Fra le scritture di Trasimaco che troviam ricordate, tengono il primo luogo le tecniche, le quali servivano massimamente alla istruzione de' suoi scolari, affatto ignoti per noi. E di questa specie furono le raccolte di proemii a cui accenna Ateneo [65]), di comparazioni e di gradazioni, o, come pare fosser chiamate, ὑπερβάλλοντες [66]) e poi gli ἔλεοι, o luoghi comuni per la mozione degli affetti e per eccitare e commuovere, o per calmare e tranquillar l'uditorio [67]). Forse tutte queste scritture furono una volta in un solo corpo raccolte, ora sotto il titolo d'Ἀφορμαὶ ῥητορικαί conservatoci da Suida [68]), ora sotto l'altro di μεγάλη τέχνη [69]). Di questi luoghi comuni che servivano al magistero dell'antico Retore, potremmo formarci una lontana idea da ciò che ne ha lasciato scritto Aristotele

64) Ateneo X. 81 pag. 454 f. « Νεοπτόλεμος δ' ὁ Παριανὸς ἐν τῷ περὶ ἐπιγραμμάτων ἐν Καλχηδόνι φησὶν ἐπὶ τοῦ Θρασυμάχου τοῦ σοφιστοῦ μνήματος ἐπιγεγράφθαι τόδε τὸ ἐπίγραμμα·

τοὔνομα θῆτα ῥῶ ἄλφα σὰν ὖ μῦ ἄλφα χὶ οὖ σάν
πατρὶς Καλχηδών· ἡ δὲ τέχνη σοφίη.

65) Ateneo X. 9, pag. 416 a. dove s'accenna ad un aneddoto di Timocreonte.

66) Plutarco, Questioni convivali I. 2, 3, che le ravvicina alla topica d'Aristotile.

67) Quintiliano 3, 1, 12 e con le parole di lui raffronta le sopra citate del Fedro pag. 267 c.

68) Sub v. Θρασυμαχ. ἔγραψε συμβουλευτικούς, τέχνην ῥητορικήν, παίγνια, ἀφορμὰς ῥητορικάς.

69) Sch. al v. 850 degli Uccelli d'Aristofane. Il trovare nello Scolio ad Aristofane ed in Suida l'indicazione della τέχνη a lato alle ἀφορμαί non deve recar meraviglia, essendo noto come gli antichi eruditi non diano mai esattamente i titoli.

nel III de' Retorici [70]). Gli ἐπιδεικτικοὶ λόγοι che Dionigi attribuisce a Trasimaco [71]) sono molto probabilmente una cosa sola co' παίγνια di Suida, e quindi del genere dell' Elena gorgiana, come a' βουλευτικοὶ λόγοι di Suida è da riportare il δημηγορικός a que' di Larissa, citato da Dionigi, senza tuttavia poter affermare, se quella fosse una orazione veramente destinata ad essere pronunziata o non piuttosto un' esercitazione del genere dell' Areopagitico o dell'Archidamo isocratei.

La parte che nel nostro dialogo è data a Trasimaco, richiama subito a mente quella che nel Gorgia ha fatto Callicle. Sono i medesimi errori, sono le stesse desolanti dottrine che professano i due personaggi; ma pure è tra essi un capitale divario. Callicle è un cittadino ateniese finamente educato, un uomo, come noi diremmo, di mondo, che sazio de' piaceri della vita, con insinuante piacevolezza mette innanzi le sue perniciose opinioni; Trasimaco invece è un goffo e grossolano straniero, proveniente da una città dorico-asiatica, che affatto privo dell' acutezza attica, con impaziente baldanza dispregia i procedimenti dialettici. Alla piacevole ironia di Socrate contrappone un sorriso beffardo, nulla intendendo nel dialogo ingegnosissimo, in cui versa parole a torrenti e talora anche ingiurie; finchè, presosi nelle sue proprie contraddizioni, resta incerto, divenendo rosso, forse per la prima volta in sua vita, dinanzi alla dimostrazione che 'l giusto sia savio e buono, e ignorante e cattivo l' ingiusto; ma alla verità dimostrata non rende tuttavia il debito

70) Rh. III. 1, pag. 122 Spengel.
71) Dionys. Halic. de Isaeo. 20.

onore, ritraendosi quasi in agguato, finchè dalle stringenti dimande di Socrate è ridotto al silenzio. Questa differenza di carattere avvia per una piega diversa anche i discorsi de' due personaggi simiglianti, perchè, mentre Callicle si accontenta di contrapporre la libertà subbiettiva alla legge dello Stato, e per tale ragione e lo Stato ed ogni altro legame sociale rifiuta, Trasimaco invece ammette lo Stato ed in esso medesimo fonda la sua teorica del dritto del più forte, proclamando un affatto nuovo diritto, il quale suppone uno Stato che di per sè necessariamente si distrugge e s'annulla. Nel seguito del dialogo l'audace Sofista rimane come nello sfondo, sebbene per sicuri accenni [72]) egli assista all'intiero dialogo, senza più parteciparvi dirittamente, sì perchè omai egli e la opinione sua sono posti fuori di combattimento, e sì perchè il dialogo prende molto più alto avviamento.

Tra gli uditori i più degni di Socrate sono i due fratelli Glaucone e Adimanto figli d'Aristone, che incontreremo eziandio sul cominciar del Parmenide. Un'antica tradizione già riconobbe in essi i due fratelli di Platone; e noi di gran cuore torneremo ad accogliere una tradizione, secondo la quale il filosofo ha come consacrato il più splendido monumento d'amore fraterno [73]). Senonchè alcune acute considerazioni di C. Fed. Hermann [74]) una in-

72) Lib. V. Cap. 1 pag. 450; Lib. VI. Cap. 12 pag. 498 d. Lib. IX. Cap. 12. 13 pag. 588 seg.

73) Plutarch. de fraterno amore c. 12 ὥσπερ Πλάτων τοὺς ἀδελφοὺς εἰς τὰ καλλιστα τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων θέμενος ὀνομαστοὺς ἐποίησε, Γλαύκωνα μὲν καὶ Ἀδείμαντον εἰς τὴν Πολιτείαν, Ἀντιφῶντα δὲ τὸν νεώτατον εἰς τὸν Παρμενίδην.

74) Hermann Gesch. u. Syst. S. 34 u. note 35 S. 306 307 u. note 523 S. 541 u. note 683.

superabile difficoltà cronologica parvero sollevare contro quest'antica credenza per ciò che ambedue avrebbero dovuto trovarsi alla battaglia di Megara dell'anno secondo dell'Ol. LXXX. ovvero del 456 av. C. In altra parte seguitando diremo perchè non possiamo accostarci all'ipotesi dell'acuto critico tedesco, che, anzichè i fratelli, ci stiano dinanzi, e qui e nel Parmenide, due sconosciuti congiunti, omonimi a' fratelli suoi, più avanzati in età e probabilmente attenenti a Platone da lato di madre. Giovani come qui sono rappresentati, e amici della scienza, han sortito dalla natura quell'alta nobiltà della mente e dell'animo, per la quale il vero pensatore si serba indipendente, al disopra della comune intelligenza del mondo, e nel tempo medesimo inaccessibile alle seduzioni della sofistica. Nel turbinoso incrociarsi di questioni e di problemi d'ogni maniera, che ha suscitato lo spirito de' tempi nuovi, essi han tenuto dinanzi a gli occhi della mente e le antiche e le nuove dottrine etiche e religiose; e da queste considerazioni è proceduto ne' loro animi il dubbio anche su ciò che un tempo ebbero per irrefragabile e sacro. La fede negli dei della credenza popolare è omai spenta, e spenta pur quella in una vita dopo la morte [75]). Ma questo dubbio, come Socrate riconosce, non li turba nella purezza del loro cuore e della loro vita; nè essi lo manifestano, come i sofisti, per portare nell'altrui mente il turbamento, ma per riscattar sè medesimi al vero. Pari all'amore della investigazione è in loro la modestia e lo studio sincero della verità; al nuovo mondo di

75) Ciò ti apparirà chiaramente, se riscontri nel Libro II. capitolo ottavo pag. 365. il discorso affatto scettico di Glaucone; nel Libro X. poi capo nono pag. 608. quando Socrate incomincia ad esporre la teorica dell'immortalità dell'anima, apparisce nuova ad essa ed affatto straniera.

dottrine, a cui li inizia Socrate, non giungono affatto impreparati; facilmente comprendono tutte le alte verità che loro impartisce; quasi presentono la nuova contemplazione del mondo, fondato sopra basi nuovissime, nè s'atterriscono dinanzi le più scabrose affermazioni [76]), quando discendano da principii già ammessi. Più attivi e insieme più indipendenti di tutti gli altri uditori di Socrate, ora lo incitano a svolgimenti nuovi, ora svolgono essi stessi le loro opinioni in lunghi discorsi, ne' quali non appariscono stranieri all'arte retorica [77]); talora si piacciono come d'indovinare il pensiero del maestro, o almeno di mostrar che lo colgono, prima ancora che sia enunziato. Avendoci detto Platone ch'essi hanno già fatto le loro prove di valore in campo [78]), dirittamente avvertiva lo Steinhart [79]), che ne' due fratelli son messe in mostra tutte le qualità, che per Platone stesso son necessarie ai capi di Stato filosofi. D'altra parte poi il concetto dell'insegnamento, altissimo sopra tutti, che abbiam trovato nel Fedro [80]), in pochi dialoghi platonici ha più vera applicazione che in questo nostro, e per trovare potenza d'eccitamento insegnativo e collaborazione operosa di discepolo pari a questa de' due

76) In fatti sul principio del Libro V., dopo una prima spinta di Polemarco, l'uomo della vita pratica, Adimanto invita Socrate a trattare della comunione delle donne, e Glaucone assente di gran cuore che questa trattazione s'imprenda.

77) Che Glaucone sia assiduo frequentatore od ascoltatore dei Retori apparisce manifestamente dal luogo del Libro VIII. capo quinto pag. 548. d. dove s'assomiglia al suo il carattere timocratico. Ambedue poi i fratelli nel fatto e ascoltano e pronunziano lunghi discorsi.

78) Libro II. capo X. pag. 368. a.

79) Einleitung. S. 50.

80) Non è mestieri citare la seconda Socratica del Fedro pag. 243. e 257. c.

fratelli Glaucone ed Adimanto, bisognerà attendere Cebete e Simmia nel Fedone, e nel dialogo che da lui stesso ha nome, Teeteto. Ma la fine arte di Platone tra' due fratelli, similissimi per l'amore passionato del vero e per la nobiltà del sentire, ha saputo porre talune differenze di carattere, a seconda delle quali, molto abilmente, ora l'uno ed ora l'altro interviene nel dialogo [31]. Glaucone è un'

81) Veramente lo Schleiermacher affermò che, in suo parere, non aveva significazione nessuna, se nel colloquio prenda la parola Glaucone o Adimanto; ma una più attenta considerazione facilmente conduce ad avvertire che se per tutto il Libro II. le parti de' due fratelli affatto si rassomigliano, non è così per gli altri libri, ove il movimento mimico e dramatico è molto maggiore, e così facciam nostre le dritte considerazioni dello Steinhart che qui riportiamo. « Adeimantos in seinen Antworten und Einwendungen stets als der tiefere, während der oberflächlichere Glaukon mehr bei Allem, was mit dem praktischen Leben zusammenhängt, auf seinem Platze ist. So stellt Adeimantos im Anfange des vierten Buches das nicht unerhebliche Bedenken auf, ob denn wirklich mit der Aufhebung des Eigenthums wahre Glückseligkeit bestehen könne; ihm legt Platon (B. 6, K. 3) Ausstellungen, die wahrscheinlich gegen ihn selbst über seine dialogische Methode gemacht waren, in den Mund; sehnsuchtsvoll verlangt er zu wissen, welche Erkenntniss die höchste sei (B. 6, K. 16); im achten Buche tritt er, bei der Charakterisirung des ehrliebenden Charakters, in die Unterredung ein, weil Glaukon, als ein ähnlicher Charakter, hier nicht unparteiisch genug antworten würde; er übernimmt im Anfange des neunten, bei den tief eindringenden psychologischen Erörterungen über den Ursprung des Bösen in der Seele, die Rolle des Antworters; doch löst Glaukon ihn sofort ab (K. 3 am Ende), als das Gespräch durch die Frage, ob nicht der Ungerechteste auch der Unglücklichste sei, eine praktischere Wendung nimmt; auch bei der Entwickelung des ethisch-pädagogischen Werthes der Poesie im dritten Buche antwortet Adeimantos, der sich auch sonst (9, 18) wohlbewandert in den Dichtern zeigt, wogegen bei den Erörterungen über die eigentliche Musik der Musikfreund Glaukon eintritt (vgl. B. 7, K. 6, wo er das dort Gesagte trefflich zusammenfassend wiederholt). Dieser erinnert den Sokrates ganz verständig, dass er wol die Nützlichkeit, aber nicht die Ausführ-

anima d'artista, Adimanto un uomo di scienza; in quello la fantasia e 'l sentimento prevalgono, in questo il sereno intelletto; quegli è tutto ardore, suscettivo di forti impressioni, ardito [82]); questi sempre calmo, misurato e raccolto. Amante e conoscitore di musica, Glaucone ha un senso fino e un alto culto del bello [83]); inchina all'amore [84]), ma ne' be' giovani amici, affatto come insegna il Socrate del Convito, pregia più la bellezza dell'animo che non quella dei corpi [85]); vivo desiderio d'onore lo scalda, ma non tras-

barkeit der Gemeinschaft der Frauen und Kinder dargethan habe, und ist nicht geneigt, ihm den Beweis derselben zu erlassen (B. 5, K. 17); er macht überhaupt gegen die Einrichtung des platonischen Staates manche ganz praktische Einwendungen (wie B. 5, K. 14, über das Mitnehmen der noch unerwachsenen Jünglinge in die Schlacht) und weiss mitunter Gedanken des Sokrates mit Geschick zu ergänzen und weiter auszuführen (B. 5, K. 17); dagegen eilt er auch wol dem auf ein höheres Ziel hinsteuernden Gedankengange desselben mit falschen Vermuthungen voraus (B. 7, K. 7); er findet sich schwer in den Unterschied des dialektischen und mathematischen Wissens (B. 6, K. 20, 21); die Zumuthung an die Weisheitsfreunde, in die Höhle der Gefesselten zurückzukehren, um für deren Erlösung zu wirken, erscheint ihm als eine Ungerechtigkeit (B. 7, K. 4); bei der Würdigung der auf die Dialektik vorbereitenden Wissenschaften, im siebenten Buche macht er durchweg den Nützlichkeitsstandpunkt, namentlich in Beziehung auf den Krieg, geltend, ist aber doch (K. 13) sehr begierig, von den verschiedenen Arten und Methoden der Dialektik zu hören; leichte Fassungskraft und rasches, meist verständiges Urtheil zeigt er durchweg. Die Rede der beiden Brüder ist auch von dem dritten Buche an keineswegs immer Ja und Nein, sondern nicht selten tragen sie Zweifel oder Beistimmung in längern Sätzen vor.

82) In fatti sul principio del Libro II. pag. 357 è detto ἀνδρειότατος.

83) Nel Libro IV. capo undecimo pag. 435. c. è molto notevole che appunto in bocca sua sia il proverbio da un' antica tradizione attribuito a Solone.

84) Ἐρωτικός è chiamato nel V. 19. pag. 474. d.

85) Riscontra il capo duodecimo del Libro III. pag. 402. seg.

moda, nè mai degenera in vanità, nè lo allontana dal culto della muse [86]); amico della caccia [87]) ama e predilige i piaceri sereni della vita [88]). Dall'altra parte Adimanto è per ogni rispetto un giovine di scienza; come il fratel suo con piena e perfetta intelligenza risponde a Socrate, quando parla d'arte e delle pratiche relazioni della vita, così egli si trova nel suo proprio terreno quante volte il colloquio s'innalza alla dialettica più sottile; se poi cade il discorso su l'andamento delle cose del mondo, e' parla con una molle e pacata serietà non senza un certo tono di tristezza, e mentre una soave malinconia domina la parola di lui [89]), Glaucone ti fa ben sentire come più serenamente la vita risguardi e quasi una lieta disposizione lo domini. Per ciò Adimanto agogna veramente di comprendere il concetto puro, e con rigorosa acutezza pone a Socrate la questione dell'intima essenza della giustizia; nè, come vero pensatore ch'egli è, s'accontenta di brevi affermazioni o negative, ma più spesso che il suo fratello non faccia, in più lunghi discorsi mette insieme e il suo assenso e i suoi dubbi. Ed anco là dove, come nel libro secondo, i due fratelli appariscono più simiglianti, Adimanto, come ci sarebbe facile di provare, penetra ben più addentro e parla a filo di logica più stretto, con erudizione più ampia e con arte migliore.

86) Libro VIII. capo quinto pag. 548. e.

87) Infatti, com'è detto nel Libro V. capo ottavo pag. 439, tiene in casa cani da caccia ed uccelli, e d'essi Socrate fa ricordo per parlare de' matrimoni de' custodi dello Stato, fatti a scelta da' magistrati.

88) Nel capo decimoterzo del Libro II. pag. 372. vedrai che non s'appaga della pura e idillica vita a cui Socrate accenna.

89) Tale apparisce nella parlata del Libro II. e specialmente nei capi settimo e ottavo.

Laddove nel discorso di Glaucone le parti in sè bene ordinate, sono meno solidamente intrecciate tra loro, Adimanto raccoglie in una molto più stretta unità i suoi pensieri, e da pensatore ed oratore insieme, preannunzia le obbiezioni, che possono farsi a quanto ha affermato [90]).

Così artisticamente foggiando questa coppia d'egregi fratelli, studiosi del vero per la meditazione, ancorchè in modo e per forme diverse, Platone si preparò la via alla creazione di Socrate, come rappresentante della vera filosofia. A quel modo medesimo che 'l plastico aggruppa le sue figure per guisa, che fisando l'opera sua, la gradazione dell' altezza e le proporzioni delle forme siano quasi scala alla figura maggiore, in cui il concetto dell'opera s'incentra; così Platone delle minori, ma sempre splendide figure de' due figli del nobile Aristone si fa scala alla grande imagine del filosofo, che, per la dialettica attività dello spirito, s'innalza alla nuova contemplazione del mondo e all'Idea suprema che tutto comprende.

Nel Socrate del nostro dialogo ognuno agevolmente ravvisa i tratti caratteristici del Socrate de' dialoghi giovanili; se non che è innegabile che anche la persona di lui, dopo il primo libro, si trasfigura. Nel primo libro è Socrate vivente, che sotto l'aspetto di Sileno, già avvertito da Alcibiade nel Convito [91]), cuopre la sua superiore natura; dal secondo libro in poi, a grado a grado, ti si offre dinanzi, senza ben definiti contorni, la imagine d'un Sapiente, che, divinamente sereno, da altezze celesti contempla le lotte disordinate, nelle quali si svolge l'attività del mondo. Lo

90) Un esempio subito di προκατάληψις è nel capo sopraccitato del Libro II.

91) Capo XXXII. pag. 218. a. b. e vedi le note a quel luogo.

scherzo acuto e sempre più forte, a mano a mano che avanza la discussione; la serena tranquillità, con la quale dispone i suoi discorsi; l'ironia sempre vittoriosa su' procedimenti sofistici, e l'aperta avversione per ogni sofistico artificio sono caratteri ben noti a noi fino da' primi dialoghi della giovinezza, e che pienamente riconosciamo, fino a che confonde il buon Polemarco, o, armato di queste armi medesime, atterra il temerario Trasimaco. Ma v'ha di più: in tutta questa prima parte del dialogo e' parla ancora con quel suo modo che sente della popolare rozzezza, ha in bocca volgari proverbi, ricorre ancora alle immagini e alle similitudini consuete. Quando tocca invece gli altissimi veri e le leggi supreme, il suo linguaggio si muta: serbandosi sempre sereno, procede con una costante gravità, talora s'alza al sublime, nè trascura egli stesso certi artifizi sofistici, che per un lato son parodia d'un falso procedimento intellettivo, e per l'altro spediente a passare dalle vie errate a quella che ne conduce alla cognizione del vero. Già anche in altri dialoghi, dettati dopo la morte di Socrate, quali il Fedro e il Simposio, noi ritroviamo questi contorni e questi tratti dell'immagine del Sapiente, de' quali alcuni ritraggono certamente la ideale vita dell'anima dello Scrittore. E ben lo prova il soverchiare di buon tratto le discussioni logiche ed etiche, nelle quali Socrate solea limitarsi, quasi pago d'aver accennato il germe della nuova speculazione, per porre invece le fondamenta di un filosofico edificio che abbraccia tutte le parti dello scibile umano; ed eziandio l'aperta predilezione per una vita affatto dedicata alla tranquilla contemplazione delle cose umane e divine. Aggiungi che nel dialogo nostro abbondano i lunghi discorsi, che nel Gorgia chiaramente

è detto [92]) non essere del costume di Socrate; che in esso rifulgono immagini fantastiche splendidissime, e già vi si mostra 'l metodo parabolico dell'insegnamento, espressamente dichiarato non socratico [93]). La mitezza con la quale tratta nel processo del dialogo Trasimaco, singolarmente contrasta con l'amara ironia del libro primo [94]); e così pure affatto nuova e particolare ci apparisce la calma serena, con la quale sono enunziati i giudizi della democrazia, della sofistica [95]) e fino quello dell'arte rappresentativa nel decimo libro [96]). Qui certamente è il sereno spirito di Platone che parla il suo proprio linguaggio, che, perfettamente maturo, s'è levato al disopra delle lotte e delle blandizie della vita, e riposando nella cognizione dell'Essere, trascura persone e apparenze per giudicare secondo la intima cognizione in cui è penetrato. E quasi esteriore prova delle affermazioni nostre sta il fatto, che il Socrate della Repubblica una sola volta, e quasi per incidenza, accenna al demone suo, o alla voce interiormente parlante; ed anco quell'unica volta il Genio di Socrate apparisce in una luce diversa da quella de' dialoghi primitivi [97]).

Del largo cerchio d'uditori, che Platone finse, abbiano assistito al dialogo, tutto composto di giovani accorsi al Pireo per la nuova festa, tre soli son nominati. Nicerato

92) Gorgia capo terzo pag. 449. b. e capo ventesimo pag. 465 e.

93) Vedi la risposta d'Adimanto in fine al terzo capitolo del Libro VI. pag. 487. e.

94) Libro VI. capo duodecimo pag. 495. d.

95) Libro VII. capo decimosesto pag. 537. e, 538. a.

96) Vedi specialmente il capo VIII. pag. 607.

97) Libro VI. capo decimo pag. 496. È un solo accenno ma che tuttavia più che ad una momentanea manifestazione interiore pare da riportarsi quasi ad oracolo interno.

il figlio di Nicia, che già incontrammo nel Lachete, e del quale fu parlato abbastanza nel proemio a quel dialogo [98]); e i due seguaci di Trasimaco Carmantide e Clitofonte. Carmantide, del demo di Peani, è noverato anche tra' discepoli di Isocrate, e da più testimonianze è dato com' un giovine studioso dell'arte retorica. Clitofonte d'Aristonimo, dalle poche parole che pronunzia a sostegno di Trasimaco imbarazzato goffamente, inframmettendosi nella discussione, abbastanza chiaramente si manifesta quale un amico della sofistica, limitato d'intelletto e fanatico insieme, che accoglie certe massime senza neppur vedere la loro perversità [99]). Ed eziandio l'autore, chiunque sia, di quel dialogo, che dal suo nome intitolato, fu inserito tra' platonici, gli serbò questi medesimi tratti caratteristici, come indubbiamente dalla parte che fa nel dialogo nostro Clitofonte, è derivata la piccola scrittura tanto stranamente attribuita da gli antichi a Platone [100]).

Ed omai la scelta ed i caratteri de' personaggi del dialogo considerando complessivamente, è impossibile non restar colpiti dalle manifeste relazioni d'essi co' tempi e con le condizioni della vita pubblica, che indirettamente ci rappresentano i libri ottavo e nono del dialogo. Chè in fatti Socrate, com' è il rappresentante della vera filosofia e 'l sapiente idealmente perfetto, così è ad un tempo il vero aristocrate nel significato platonico; Adimanto, che a lui più d'ogni altro è da presso, è per ogni rispetto 'l discepolo compiuto della sapienza; mentre per la sua propria natura Glaucone, nel quale il valore e 'l desío degli

98) Vol. I. pag. 338.
99) Libro I. capo decimoterzo pag. 340. a.
100) Vedi il Proemio al vol. VIII. o de' dialoghi apocrifi.

onori prendon persona, rappresenta quello che nel linguaggio platonico potrebbe chiamarsi l'indirizzo timocratico. D'altra parte Cefalo, tutto inteso nella vita a' commerci, e omai, sul confine della vita, a regolare i suoi conti, ne rappresenta lo Stato volto massimamente all'accrescimento della ricchezza, e quindi l'elemento oligarchico; la democrazia Polemarco e finalmente Trasimaco la tirannide. Se non che, terminando questo punto della nostra ricerca, ci sembra da ricordare, che Platone, tratteggiando i suoi personaggi per guisa che rappresentino determinate teoriche o definiti avviamenti dello spirito, mai non passa il nobile e puro segno indicato dall'altezza del pensiero filosofico; e per ciò sfugge ogni bruttura, anzi ogni mescolanza col brutto, ond'è che alle immorali teoriche non mai risponde una vita brutta e immorale. Così Cefalo se ha speso la lunga vita ne' materiali interessi, è però libero da ogni colpa di sordida avarizia o d'ignobile cupidigia; Polemarco, inchinato com'è a democrazia, serba la moderazione e la nobiltà della sua natura; ben diverso da' democratici delle antiche assemblee e de' moderni parlamenti, egli è moralmente puro e libero da ogni sfrenatezza, qual'appunto la democrazia da Platone è intesa e rappresentata. Glaucone, se vagheggia gli onori, se ama di gareggiare, è pur sempre il μουσικὸς ἀνήρ degli ateniesi, quale non è facile di ritrovare negli Stati che si reggono timocraticamente; nè lo stesso Trasimaco, che apertamente professa la immoralità e la ingiustizia, per nulla ci è detto, che praticasse nella vita a quel modo che qua e là nel dialogo nostro è tanto efficacemente e terribilmente ritratto come proprio al tiranno.

La grand' arte d'Eschilo e di Sofocle vive ancora in Platone. Anch' egli, come i grandi maestri della tragedia, innalzando all'idealità i suoi personaggi, li trasfigura nelle parti che sarebbero repugnanti; e qui veramente si pare la perfetta armonia del suo ingegno divino, tanto altamente speculativo, quanto perfettamente artistico.

CAPITOLO III.

Del tempo a cui il dialogo si riporta.

Nessuna antica notizia è a noi pervenuta del tempo in cui penetrò in Atene il culto trace della dea Bendi; e da tale difetto ugualmente che da alcune false o certamente dubbie notizie intorno a taluni de' personaggi del dialogo, procedono le difficoltà che ha incontrato la critica per determinare il tempo a cui il dialogo si riporta. Ridotta a dedurre la data da gli accenni che in esso posson trovarsi, naturale è che sia giunta ad affermazioni diverse, delle quali noi terrem conto prima di dire quello che in nostro vedere è più probabile.

Un luogo dell'autore, qual che si sia, delle vite de' X oratori, che passano sotto il nome di Plutarco, afferma che i due figli di Cefalo, Polemarco e Lisia, non appena fu fondata nel territorio della distrutta Sibari la colonia panellenica di Turii (ol. LXXXIV. 1) passarono ad essa [101]),

101) ἐπεὶ δὲ τὴν εἰς Σύβαριν ἀποικίαν, τὴν ὕστερον Θουρίους μετονομασθεῖσαν, ἔστελλεν ἡ πόλις, ᾤχετο σὺν τῷ πρεσβυτάτῳ ἀδελφῷ Πολεμάρχῳ, (ἦσαν γὰρ αὐτῷ καὶ ἄλλοι δύο Εὔδιδος καὶ Βράχυλλος) τοῦ πατρὸς ἤδη τετελευτηκότος, ὡς κοινωνήσων τοῦ κλήρου, ἔτη γεγονὼς πεντεκαίδεκα.
(Πλουτ.) Βίοι τῶν δέκα ῥητόρων. γ. Λυσίας

contando Lisia quindici anni e Cefalo essendo già morto. Se di tale notizia del pseudo Plutarco non fosse affatto da dubitare, chi ritenesse che Platone sia stato fedele alla ragione di tempo, potrebbe immediatamente fissare la data del dialogo all'Olimpiade LXXXIII. o intorno al 445. E questa data appunto accettarono l'Holscher [102]), lo Stallbaum [103]) e il Bergk [104]), trovando che tanto la esterna scena del dialogo, quanto il tono di esso perfettamente a quella data rispondono. Glaucone ed Adimanto avrebbero in fatti già dato prova del loro valore alla battaglia di Megara del 456, ed ora, nel fiore della vita, bene si converrebbe ad essi e la brama del sapere e la pienezza dell'intelligenza che mostrano. Lisia, che così riterrebbesi nato nel 459, sarebbe un ragazzo su' 14 anni, e la età giovanile spiegherebbe ch'e' resti muto spettatore del dialogo. Polemarco a lui maggiore d'una diecina d'anni, sarebbe già per l'età sua in condizione di fare la parte che compie nel dialogo, sostituendo il padrone di casa assentatosi, e partecipando alla discussione. Di più, essendo per mettersi ad atto la fondazione d'una colonia, alla quale tutte le stirpi greche dovevano partecipare, e in un paese per territorio e per clima beato, famoso per fiorenti città e per legislazioni sapienti, la occasione del dialogo sarebbe naturalissima, essendo facile immaginare quante discussioni dovessero agitarsi tra gli Ateniesi, per natura amantissimi del discettare, al fine d'iniziare uno Stato, che doveva

102) De vita et scriptis Lysiæ oratoris. Berolini 1837.
103) Nella edizione che ne dette Lipsiæ 1829. pag. 8.
104) Bergk. Comm. de reliquiis comœdiæ atticæ antiquæ, Lipsiæ 1838. pag. 80.

avere basi affatto nuove, nella occasione dello stanziamento della nuova colonia.

Questo momento storico, opportunamente scelto da Platone, gli avrebbe servito egregiamente al fine di mettere in mostra i pregiudizi ed i guai della democrazia e stimmatizzare il governo del suo paese con più pungente parola che non farà, quando omai lo Stato volge a ruina, nelle sue ardenti orazioni, lo stesso Demostene. Nella stupenda immagine del democrate [105]) certamente a non pochi tratti tu riconosci Alcibiade; tuttavia nel dialogo nostro non hai, come in molti altri dialoghi, manifeste allusioni a' tristi tempi che per Atene incominciano con la morte di Pericle. Le descrizioni vivissime de' mali reggimenti e degli effetti loro si posson dire obbiettive, tanto facilmente s'adattano al reggimento a popolo d'ogni paese e d'ogni tempo, nè affatto sono connesse con determinate relazioni di tempo e di luogo. Ora se 'l dialogo si riportasse al momento storico sopra indicato e suggerito dall'affermazione del pseudo Plutarco, quando Atene, fiorentissima in apparenza, soltanto ad un osservatore profondo avrebbe dato a divedere il germe dell'interno malore che in sì breve tempo doveva condurla a ruina, certamente che il Socrate di Platone, come in altri dialoghi, e determinatamente nel Gorgia [106]), avrebbe lanciato almeno uno sguardo su le condizioni reali della sua città, o per lo meno ricordata la potente azione di Pericle, della quale ciò che avvenne dopo la morte di lui, era prova manifestissima.

105) Libro VIII. capi duodecimo e decimoterzo pag. 558 c. 561 c.

106) Vedi il Proemio a quel dialogo nel vol. II. e i capitoli ventesimosesto pag. 470. e seg.

Ma oltre a queste considerazioni, all'accettazione di quella data s'oppongono non pochi fatti. Trasimaco, se, per l'attestazione di Dionigi altrove riferita [107]), venne in fama prima di Lisia, certamente però non può riportarsi tant'alto con l'età sua; e mentre qui apparisce uomo nel pieno vigore della vita, omai fermo ne' suoi principii e già con un certo séguito d'ammiratori e scolari, per l'autorità medesima di Dionigi, al 445 non sarebbe stato più che un ragazzo. Inoltre Protagora che sino a quell'anno non era stato certamente in Atene, e Prodico son ricordati nel dialogo nostro come omai giunti alla pienezza delle loro attività e della loro fama [108]). Ma dov'è maggiormente a fermare l'attenzione nostra, è nel protagonista del dialogo. Socrate, se nel dialogo nostro non è veramente un vecchio, certo però che apparisce in quel declinare, cui ben si confà d'intrattenersi co'vecchi, per ragionare delle condizioni dell'età, a cui egli s'accosta. Ora intorno a l'Olimpiade LXXXIII. Socrate era su' venticinque anni, lontano ancora dalla rinomanza che più tardi raggiunse, e che gli procura sì splendido luogo nel cerchio degl' interlocutori del dialogo. Nè possiamo passarci della menzione che qui è fatta di Sofocle. Del poeta, a noi sopra tutti i greci carissimo, sopra sicure testimonianze è dato di rifare la vita. Egli che a quindici anni è scelto, per la bellezza sua, a condurre il coro, che cantò il peana di Salamina; che a ventotto riporta la palma dell' agone tragico sopra Eschilo; che, nel

107) Nella nota 54 al capitolo antecedente.

108) Libro X. capo quarto pag. 600. c. D' altra parte anche nel Fedro dove il colloquio si riporta al 409. all'incirca (vedi il Proemio a quel dialogo vol. III. pag. 40). Trasimaco Calcedonio insieme con Gorgia e Teodoro è dato per vecchio pag. 261. c.

440 a. C. è eletto con Pericle stratego per la guerra di Samo, premio nobilissimo, che 'l popolo artista tributa al poeta dell'Antigone, è ancora ben lontano da quella tarda vecchiezza, alla quale saprà grado d'averlo liberato dall'imperio di Eros. E come Sofocle non è più che un uomo su la cinquantina, inversamente Nicerato non è ancor nato. Aggiungi finalmente che gli ausiliarii Traci, a' quali si accenna, per diretta attestazione di Tucidide [109]), sappiamo non essere entrati nell'esercito prima dell'anno 3. dell'Ol. LXXXVII.

Queste diritte considerazioni spinsero già Augusto Boeckh [110]) a fissare la data del dialogo tra la fine dell'olimpiade XCII. e 'l cominciare della XCIII. Riportando il colloquio all'anno 412, Socrate, omai su' sessanta, sarebbe nell'età conveniente a tenere i suoi ragionamenti col decrepito Cefalo; Polemarco e Trasimaco ci si appresenterebbero nell'età conveniente alla parte che sostengono. Del silenzio serbato da Lisia, ben meglio che la giovinezza, potremmo ritenere ottima giustificazione quella che già sopra allegammo. Ed eziandio altri non pochi particolari accenni del nostro dialogo vengono a comporsi: chè Sofocle omai ottantenne, è veramente nella età libera dall'impero d'amore; Nicerato già è presso a' trent'anni; Carmantide un giovine ardito, seguace del Calcedonio, e Clitofonte, il futuro discepolo d'Isocrate, sarebbe appunto in quel periodo di vita, in cui può essergli toccata la mala prova

109) Libro II. capo 29.

110) Ne' due proemii all'Index lectionum dell'Università di Berlino del semestre d'inverno 1838 e del semestre d'estate 1839 ripubblicati per cura di Ferd. Ascherson ne' Gesammelte Kleine Schriften Z. B.

come discepolo del filosofo. Di più con questa supposta data di tempo quadra perfettamente il ricordò del forte Polidamante, che appunto fu vincitor del pancrazio sul cominciare dell'ol. XCIII. [111]) e lo stesso anacronismo inevitabile che è nel ricordo del ricco Ismenia, verrebbe di non poco ad attenuarsi [112]).

Se non che anche contro questa assegnazione di tempo sono state sollevate alcune non lievi difficoltà. Tra' personaggi offerti dal dialogo e che a noi servono a determinazione di tempo, ve n' ha in fatti di tali, la cui coordinazione riesce impossibile. Il primo è quel vecchio Cefalo, che secondo l'assegnazione del Boeckh, anche negando fede al testimonio del pseudo Plutarco, bisognerebbe ammettere d'una decrepitezza affatto straordinaria, o forse, per un anacronismo arditissimo, richiamato a vita non pochi anni dopo la morte di lui. D'altra parte ne' due figli d'Aristone, accogliendo questa determinazione di tempo, son sicuramente da riconoscersi i due fratelli di Platone, minori a lui d'età, tantochè, se anche nel fatto d'arme di Megara, al quale è accennato nel dialogo, sia da ravvisare un fatto minore, non registrato nemmen da Tucidide, ma secondo la testimonianza di Diodoro [113]), il sanguinoso combattimento del 409, eglino sarebbero ancor giovanotti d'appena vent'anni.

Dinanzi a queste insuperabili difficoltà gli ultimi espositori della Repubblica hanno avanzato opposte sentenze. Lo Steinhart, col quale tanto frequentemente in questi

111) Hermann. Disputatio de Reipubl. plat. temporibus pag. 40. Cf. Libro I. capo 12 pag. 40.

112) Libro I. capo nono pag. 336.

113) Diodoro Libro XIII. capo 61.

studi platonici concordiamo, s'è affatto accostato all'Hermann. Con lui infatti, pur riconoscendo mal fido il fondamento del luogo del pseudo Plutarco, e accennando ad una nuova interpretazione di esso, che cioè Cefalo sia ritornato da Turii ad Atene, ed i figliuoli suoi, dopo la morte del padre, siansi nuovamente a Turii recati per adirvi la eredità paterna, stabilisce la data del dialogo intorno al 429, o ne' primi anni della guerra del Peloponneso. Le molte, che pur chiama non irrilevanti, difficoltà, che questa determinazione di tempo [114]) contrastano, l'ingegnoso espositore s'industria spiegare con la libertà che riconosce essersi riserbato Platone nelle determinazioni di tempo per le ragioni dell'arte, senza che tuttavia si ponga in contradizione con le relazioni storiche di maggiore momento.

Oppostamente il Susemihl, forte della gran parte che nel dialogo hanno i due giovani figli di Aristone, ne' quali riconosce i minori fratelli dello Scrittore, apertamente si dichiara per l'anno 410, riconoscendo dirittamente che la rappresentazione di Socrate in questo dialogo non già ce lo offre nella virilità, ma nell'età senile. All'affermazione del pseudo Plutarco contrappone molto dirittamente quella di Lisia nell'orazione contro Eratostene [115]), che cioè suo

114) Einleitung. S. 63.

115) Or. contro Eratostene § 4. Ούμός πατὴρ Κέφαλος ἐπείσθη μὲν ὑπὸ Περικλέους εἰς ταύτην τὴν γῆν ἀφικέσθαι, ἔτη δὲ τριάκοντα ᾤκησε κτέ.

Ora è di per sè chiaro che questa affermazione di Lisia non può in nessun modo mettersi d'accordo con ciò che dice il pseudo Plutarco nel luogo sopra riferito alla nota 101. Se Cefalo fosse già morto, quando i figli suoi si recarono a Turii (Ol. LXXXIV. 1. 444 a. C.), e avesse passato, come ne afferma il figliuolo, trent'anni ad Atene, bisognerebbe riportare la sua venuta intorno al 474 o 475, quando

padre per ben trent'anni abbia vissuto, se anche non senza qualche interruzione, in Atene; e fondandosi sopra una giustissima considerazione già prima fatta dell'Hermann, come, per necessità, abbassa l'anno di nascita di Lisia, se non col Vater al 436, certamente al 444 all'incirca, così anche scema la tarda vecchiezza di Cefalo, che suppone ottuagenario, quando accoglie Socrate nella sua casa al Pireo. Ciò tuttavia che principalmente ha confortato prima il Boeckh e poi il Susemihl a questa assegnazione di tempo, è al certo la convenienza manifestissima tra l'opera d'arte, nella quale, a così dire, si abbozza uno stato affatto nuovo, e le condizioni tristissime di decadimento dello Stato ateniese, che per mille segni ne annunziavano prossima la rovina.

E questa considerazione medesima delle aperte relazioni e continue tra la concezione ideale di Platone e le miserrime condizioni della sua patria, già ci aveva persuasi piuttosto ad abbassare che ad innalzare di qualche anno l'assegnazione di tempo proposta dal Boeckh e dal Susemihl, quando ci venne a mano la dotta lettura « su gli Anacronismi ne' dialoghi platonici » tenuta all'Accademia delle scienze di Berlino il 17 di luglio 1873 da Edoardo Zeller [116]. L'autorità del più solenne maestro in filosofia greca, non senza molto compiacimento, ci raffermò nella nostra sentenza. Egli infatti muove alla sua indagine da queste considerazioni: i discorsi che tiene

Pericle non aveva davvero l'autorità per invitarvelo, mentre è noto che in quel tempo era un giovinotto di circa 20 anni, nè si presentò, come dicono oggi, alla vita pubblica prima del 469.

116) Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Aus dem Jahre 1873) Berlin 1874.

Socrate ne' dialoghi platonici, quanto poco sicura relazione ci danno della dottrina del filosofo, pur nel loro gran numero, altrettanto, diresti, si sia studiato Platone di farli tali da lasciare la maggior sicurezza nell'animo del lettore. Annodando poi i suoi dialoghi a note persone ed a storiche circostanze, egli ci offre più vivi e parlanti i suoi personaggi e ci porge piena ragione delle circostanze che accenna; ma poi delle persone, dalle quali le relazioni di tempo sono indicate, o a cui si riportano, non ci dà conto veruno, quasi abbia voluto ovviare ad ogni dubbio su la credibilità della sua composizione. Se non che, nel momento stesso che 'l nostro autore studia a fare negli animi nostri tale impressione, egli medesimo, e questo è singolar veramente, bene spesso di sua man la distrugge con quegli anacronismi, che tanto acutamente ci ricordano, come non siamo dinanzi ad una storica tradizione, ma ad una libera creazione del genio poetico. Per la retta intelligenza delle scritture platoniche questi anacronismi sono del più alto valore, per ciò che ci diano il momento, di là del quale non può ritrarsi la composizione del dialogo; ma, quanto al procedimento artistico, è impossibile non porsi questa questione: allorachè le date di tempo non hanno valore d'esterne testimonianze, fino a che punto possiamo in esse fidarci, e dobbiam credere che lo Scrittore abbia voluto offerirci relazioni accettabili e scevre di contradizione?

Nel numero degli anacronismi platonici lo Zeller separa quelli de' dialoghi, la cui autenticità è contestata. Ragionevolmente si scusa dall'esaminare l'anacronismo, che ci dà Socrate parlante nel 387. e la bella Aspasia sempre amica di Pericle, già morto da quaranta e più

anni, e che è fondamento, pur essendo così manifesto l'imbroglio del tempo, al Menesseno, che se noi non rigettammo tra' dialoghi spurii, mostrammo tuttavia con quante riserve debba accogliersi nella serie de' dialoghi platonici [117]). Errori od ardimenti nelle relazioni di tempo simili a quelli che troviamo nel Menesseno e nel Secondo Alcibiade, sono pel Professore berlinese prove manifeste di non autenticità, e per ciò se ne passa. Ma anche nelle scritture indubbiamente genuine confessa di trovarsi dinanzi a molto gravi difficoltà.

Ed esaminate le singolari relazioni di tempo del Convito, del Menone, del Gorgia e del Protagora, dirittamente avverte non esser punto a meravigliare, se anco nella Repubblica ci troviamo dinanzi a gravi e non trascurabili difficoltà cronologiche. Delle opinioni contrastanti, avanzate da gli espositori e già innanzi discusse da noi, trascura affatto quella che stabilisce, l'autore ponga il suo dialogo nell'anno quarto dell'ol. LXXXIII. o 445. a. C., quando cioè Socrate, per l'età sua, non poteva affatto porsi a capo d'una discussione « sì ampia e che in sè comprende tutte le altezze e profondità del sistema platonico; mentre poi quella data affatto non s'accorda nemmeno con la cronologia delle persone introdotte o ricordate nel dialogo ». Così per gli studiosi di Platone non resta che scegliere fra le due altre date proposte. Chè mentre l'Hermann, a cui assente lo Steinhart, pone il momento del dialogo nell'anno terzo dell'ol. LXXXVII. o 429. a. C., il Boeckh scende fino all'anno terzo dell'ol. XCI. o al 412., e 'l Susemihl abbassa questo termine di tempo di

117) Vedi il proemio a quel dialogo. Vol. III pag. 501-509.

due anni ancora. Nè cagione di questa differenza è già che i dati platonici non possano coordinarsi tra loro; ma, com'è fatto chiaro dal precedente discorso, non possono mettersi d'accordo con le affermazioni di più recenti scrittori, di Cicerone, di Dionigi d'Alicarnasso, dell'autore delle vite de' dieci oratori, di Fozio e di Suida. Se non che, trovando taluni di essi in aperta contradizione con Lisia medesimo, non siam tenuti a prestar fede a tutte le affermazioni loro, nè, per compiacere ad essi, negar fede a Platone, il quale in tutta l'opera sua ci dà segni non dubbii, che, secondo la sua propria intenzione, i colloqui che riferisce, debbon cadere prima della fine della spedizione di Sicilia; sicchè, come pare allo Zeller, ed io consento con lui, bisognerebbe discendere ancora da gli anni indicati dal Boeckh e dal Susemihl e fissare il tempo del dialogo tra l'anno quarto dell'ol. XCII. e il primo della XCIII. o tra il 409. e 'l 408. a. C.

Tra' personaggi del dialogo, come già è stato detto, quelli che hanno, dopo Socrate, la parte maggiore, sono indubbiamente i due figli d'Aristone, Adimanto e Glaucone. Ambedue costoro, avverte dirittamente lo Zeller, ci sono offerti giovani affatto; tanto che Socrate si rivolge ad essi con le parole παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, come soltanto era possibile con giovanotti [118]); l'amante di Glaucone ha fatto per essi una poesia e certamente non molti anni innanzi [119]); Adimanto stesso si dichiara in comparazione di Socrate d'una generazione più giovine e successiva a quella di lui. Quando in fatti argomenta, che la prestanza della

118) Lib. II. pag. 368 a.
119) Ivi.

giustizia su la ingiustizia, più nella intima essenza di queste contrarie condizioni etiche, che non nelle loro naturali conseguenze doveva essere addimostrata, egli aggiunge queste parole: « Se così sino dal bel principio voi tutti aveste « parlato e ce ne aveste fatti persuasi sin da fanciulli, non « staremmo in guardia gli uni degli altri per non avere « a patire ingiustizia, ma cadauno sarebbe stato un' atten« ta sentinella di sè medesimo, per la tema che commet« tendo ingiustizia, non si trovasse involto in gravissimo « male ». [120]) Ora cosiffatto discorso, mi par giusto avvertir con lo Zeller, non ha affatto convenienza, se non nel caso che nella coppia geniale de' due fratelli, abbia Platone voluto appunto offerirci i suoi propri fratelli, mentre poi parmi di ritener per sicuro, che, se nel nome d' Aristone non avesse determinatamente voluto indicare il padre suo, per qualche modo ce ne avrebbe ammoniti. D' altra parte e l' ἀνδρεία della quale gli è data lode [121]) e lo stesso proposito che gli è messo in bocca sul principio del dialogo [122]) ben si confanno col ritratto, che di Glaucone d'Aristone, fratello minore a Platone, ci ha tracciato nelle Memorie Socratiche Senofonte [123]). La battaglia di Megara, nella quale si sono segnalati i due figli d'Aristone [124]), può ben essere il sanguinoso conflitto del quarto anno dell' Ol. XCII. o del 409. a. C. descrittoci da Diodoro [125]);

120) Libro II. cap. IX. pag. 367 a.
121) Libro II. pag. 357 a.
122) Libro I. pag. 328 b.
123) Libro III. capo VI. Vedi ciò che ho detto di lui nel comento e nel preambolo alle Memorie Socratiche. Prato Alberghetti 1865.
124) Libro II. pag. 368 a.
125) Diodoro Siculo nel Libro XIII cap. 65 abbastanza particolarmente ci narra la pugna combattuta da mille fanti ateniesi, appog-

e questa relazione ad un fatto d'arme che doveva, all'età di Platone, benchè da Tucidide non ricordato, esser ben vivo nella memoria degli uomini, tanto più vuol essere tenuta in considerazione, in quanto per gli argomenti già addotti dal Boeckh ed accettati dallo Zeller, è dimostrata impossibile, com'è senza storico fondamento, la ipotesi dell'Hermann. Contro la quale sta non meno la imagine che qui ci è offerta di Socrate, non certo d'uomo su' quarant'anni, ma anzi tale che può contrapporsi, come apertamente fa con Adimanto, alla generazione de' giovani. In quel Cefalo poi che μάλα πρεσβύτης anzi ἐπὶ γήρως οὐδῷ [126]) c'introduce nel dialogo, parve allo Zeller di riconoscere quasi un personale ricordo dello Scrittore. E dov' anche questa impressione, che pur noi risentiamo dalla ripetuta lettura del luogo bellissimo, altri non partecipasse, incontestabile è, che nel terzo anno dell'Ol. LXXXVII. od anche qualche anno appresso, come ritenne lo Steinhart, Cefalo non poteva indirizzare a Sofocle la dimanda πῶς ἔχεις πρὸς τἀφροδίσια; nè egli dare la nota risposta che sol si conviene a chi sia a gli estremi confini della vecchiezza. Già innanzi abbiamo accennato, come solo abbassando la data del dialogo, sia possibile di spiegarci la presenza di Nicerato figlio di Nicia [127]) e

giati da 410 cavalli, sotto la condotta di Leotrofide e Timarco. contro i Megaresi che avevano occupato Nisea sostenuti da' Lacedemoni. Accenna eziandio alla grande strage che in essa fu fatta de' Megaresi e al numero de' Lacedemoni che vi morirono. A questa battaglia per la prossimità del luogo, fu già avvertito da altri, che probabilmente poterono partecipare anche i giovani, come Glaucone, in qualità di περίπολοι.

126) Libro I. capo secondo pag. 328 b. e 328 c.

127) Vedi innanzi alle pag. LXXI. e ricorda che nel Lachete, il quale è dialogo accertatamente di più anni inferiore alla battaglia di

di Carmantide Peaniese [128]), che per sicura testimonianza fu tra' primi discepoli d'Isocrate [129]). Lo stesso più grave e più difficile anacronismo che incontriamo nel nostro dialogo, pel ricordo che vi è fatto di quel ricco Ismenia da Tebe [130]), se anche, come ritengono il Boeckh, lo Zeller ed altri, s'ha da riconoscere in lui quel medesimo che nel 383 fu giustiziato, come narra Senofonte [131]), per qualche modo riesce accettabile.

A questa ricerca abbiamo dato principio deplorando che a noi non sia giunta notizia della primitiva instituzione delle feste di Bendi. Nel silenzio assoluto degli antichi documenti, C. F. Hermann avanzò la conghiettura, che le Bendidie instituite fossero poco appresso la prima alleanza d'Atene con Sitalce di Tere re de' Traci [132]), giudicando inverosimile, che tali feste potessero tenersi in Atene immediatamente dopo 'l rovescio di Sicilia [133]). Ma oltre che a quel tempo non è accertatamente provato fossero in Atene gli ausiliari traci [134]), una insuperabile dif-

Delio, 424 a. C., Nicerato ci è dato affatto per un giovinetto; laddove nel dialogo nostro (pag. 327 c) partecipa affatto a' conversari degli uomini maturi.

128) Libro primo cap. secondo pag. 328 b.

129) Isocr. περὶ ἀντιδόσ. 93.

130) Lib. primo capo nono pag. 336 a.

131) Ellenici libro quinto capo secondo § 25 e seg.

132) Tucidide II. 29.

133) L'Hermann è tornato su questa grave questione più volte oltre che nelle opere già tante volte citate in alcune speciali scritture quali la dissertazione «de reipublicae platonicae temporibus» che premise all'Index lect. dell'Università di Marburg del 39-40 e le «Vindiciae Platonicae». Ma contro tutte queste dotte disputazioni sta sempre l'argomento degli ausiliari Traci che a questo tempo non erano ad Atene.

134) Vedi il citato capitolo di Tucidide II. 29.

ficoltà si oppone ad ammettere la data dell'anno terzo dell'Ol. LXXXVII; la peste cioè che appunto infieriva in quell'anno e ad Atene e al Pireo [135]). Nè varrebbe risalire d'un anno e così al secondo della stessa olimpiade, mentre Tucidide medesimo già nel mese di Targelione, nel quale cadono le Bendidie, la triste moría ci dice scoppiata. Non è quindi affatto improbabile, che la festa d'origine trace ben più tardi fosse introdotta in Atene, e così tutte le indicazioni, dalle quali noi dobbiamo dedurre il momento del dialogo, con l'assegnazione di tempo, che abbiamo accettato, concordano.

Come bene scrisse lo Zeller, non affermiamo d'aver raggiunto la sicurezza della data cronologica; chè riconosciamo intiera la libertà ondē usa Platone; libertà pienissima, che non solo per le indicazioni di tempo, ma eziandio per ogni rispetto ha usato massimamente nel dialogo, a cui vogliamo preparare il lettore. Il quale, se in altri dialoghi ha seguito l'organico sviluppamento d'un pensiero fondamentale dal suo primo germe sino alla matura pienezza con la vivacità e l'andamento proprio d'un processo naturale, in questo invece potrà dimandarsi a buon dritto, perchè Platone non abbia più giustamente mirato al suo scopo, trascurando alcune digressioni che par ce ne sviino. Avremo in fatti ad incontrare e trattazioni soverchie e soverchia pienezza di discussioni dialettiche, etiche e teologiche; come ugualmente lacune e violenti interrompimenti di pensiero e di dimostrazioni; mentre nella disposizione e nella successione delle parti, com'eziandio ne' passaggi, avremo talora a desiderare quella fine arte

135) Tucidide II. 47.

platonica che tante volte in altri dialoghi abbiam dovuto ammirare.

La manifesta sproporzione tanto per le dottrine esposte, quanto per la forma, segno non dubbio della composizione dell'opera in relazioni di tempo e di vita diverse, dovrà anco da noi essere spiegata, secondo che la lunga famigliarità col dialogo, in cui Platone ha consegnato i suoi pensamenti più alti, ci suggerisce; ma prima è mestieri seguiamo il pensiero capitale del dialogo in tutti i suoi svolgimenti.

CAPITOLO IV.

Il libro primo

Già allo Schleiermacher parve per primo che, altramente dalla divisione vulgata, il dialogo fosse in sei parti diviso; delle quali la prima sta come tutta sola e da sè e l'intiero primo libro comprende della vulgata partizione. La quale probabilmente è da riportarsi o a' primi raccoglitori e ordinatori delle scritture platoniche, o forse, come la divisione in libri di tante antiche scritture, a' grammatici. Tra' quali è specialmente da ricordarsi quell' Aristofane Bizantino, che Platone accolse nel canone alessandrino de' filosofi, ne ordinò i dialoghi per trilogie, e la Repubblica spartì molto probabilmente in dieci libri [136]), sebbene altri, e tra questi il Grote, altramente la pensino. Che se anche la divisione comune procedesse da Platone, non rispondendo alle intime partizioni che la critica ha riconosciuto nel dialogo, ben potremmo darci ragione di essa col desiderio d'offerire maggior numero di punti di riposo

136) Vedi quello che degli studii d'Aristofane abbiamo detto nel Preambolo del Volgarizzatore Vol. I pag. LXXXI seg. Ivi non rettamente ritenemmo col Grote che la partizione in libri della Repub-

a' lettori della lunga e complessa disputazione. Per una più attenta considerazione del dialogo le sei parti segnate dallo Schleiermacher [136bis]) potranno essere modificate, come le modificò già lo Steinhart [137]) od anche accresciute di numero, come le crebbe sino ad otto Francesco Susemihl [138]); ma ad ogni modo il libro primo della partizione volgata resta come un tutto a sè ed intieramente compiuto.

Questo carattere d' un' opera a sè e in sè compiuta a prima vista ti si fa manifesto. Le prime parole, onde incomincia il libro secondo [139]), agguagliano questa prima parte del dialogo ad un proemio, vale a dire, ad uno di que' canti d' invocazione, pe' quali, nelle solennità religiose, s' accomunava il culto d' una speciale divinità a quello degli altri dei, e si preparavano gl' intelletti ed i cuori de' fedeli ad accogliere gli alti sensi de' sacri misteri [140]). In sè medesimo poi il libro primo, se anche non avesse avuto negli altri il suo compimento, ti pare abbia

blica e delle Leggi fosse anteriore ad Aristofane; ma successivi e più lunghi studii ci obbligano a correggere l' errata affermazione. Cf. Stahr Aristotelia II. p. 65 e 35 Graefenhan Gesch. der Klass. Litt. in Alberth. II. pag. 185 ss. Hermann Gesch. der Plat. Ph. pag. 693.

136bis) Schleiermacher Einleitung.

137) Steinhart Einleitung S. 67 u. f. Vedi la nota 117. dove fa la critica alla partizione dello Schleiermacher, ma di ciò avremo a parlare anche in appresso.

138) Susemihl Die Genetische Entwickelung. der Pl. Phil. Zweiten Theiles Erste Hälfte S. 90 u. f.

139) Lib. II. capo primo pag. 357 a. τὸ δ' ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, προοίμιον.

140) Cf. Bernhardy Grundriss der Gr. Lit. I. S. 242 e il Müller Ist. della Lett. gr. capo XII. pag. 249 e seg. del I. vol. della mia traduzione.

una interiore unità. Lo diresti uno di que' tanti dialoghi platonici, che, come il Liside, il Carmide, il Lachete, il Menone e lo stesso Teeteto, sciolgono in via negativa e indiretta lo speciale argomento che trattano; il quale, nel caso nostro, sarebbe appunto il concetto della giustizia. Alla dimostrazione prima ed intiera di ciò che non è giusto, non era affatto necessario seguisse la dimostrazione positiva, la quale già in germe era contenuta in quella, massimamente per la dimostrazione che la giustizia, tanto nell'anima umana quanto nello Stato e in tutte le relazioni sociali, è 'l vincolo comprensivo del diverso e del repugnante; laddove oppostamente la ingiustizia è lotta di tutti contro tutti e necessaria rottura dell'unità.

Queste facili considerazioni agevolmente ci spiegano, perchè, tra gli antichi e tra' moderni ugualmente, abbia potuto sorgere e trovare credenza, come sarà detto altrove, la opinione della origine e della esistenza a sè di questo libro, quasi un dialogo in sè compiuto, che più tardi sia stato dal suo autore incorporato, come ad introduzione, nella sua maggiore scrittura.

Ma una più diligente considerazione ti farà riconoscere senza pena, che questo colloquio d'introduzione strettissimamente e per una moltitudine di giunture è legato co' libri successivi, così che soltanto per le relazioni con

Forse altrove avrò occasione a discutere quanta parte di questa poesia religiosa sia giunta a noi e quanta ne sia entrata nella raccolta degl'inni, che porta il nome d'Omero. Il frammento che meglio ci fa comprendere questa specie di canti, è quello, conservatoci da Clemente Alessandrino Strom. VI. pag. 784 ed. P. e che ci dice egli stesso composto in tono dorico, il quale suona:

Ζεῦ, πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ
Ζεῦ, σοὶ πέμπω ταύταν ὕμνων ἀρχάν.

essi riesce compito. Già le grandi linee e lo splendore della prima introduzione ti dispongono ad una discussione d'insolita altezza e importanza [141]), dove la troveresti non rispondente allo scopo, se il primo libro fosse un dialogo a sè, anzichè il vero proemio d'un'opera molto più comprensiva e grandiosa dell'altre tutte, e quasi il pronao d'uno de' più alti monumenti dell'umano intelletto. Il breve colloquio su la giocondità della vita contemplativa nella vecchiezza, liberata dall'imperio delle passioni, quando, per lo smorzarsi de' godimenti sensuali, s'affina il diletto delle filosofiche disputazioni e ricerche [142]), ti preannunzia una serie di gravi considerazioni, che certo non riusciranno a dubbii insolubili, ma alla gioia serena delle dimostrazioni scientifiche. La parola di Cefalo, che la vecchiezza con la copia delle facoltà e degli averi sia benedetta [143]), perchè, senza mancare nè dinanzi a gli uomini nè dinanzi a gli dei, n'è dato accostarsi con lieta speranza a' decantati terrori della vita del di là, come direttamente introduce la discussione intorno alla giustizia, così indubbiamente predispone e prepara il lettore alle alte concezioni della vita d'oltre tomba, che saranno svolte nel dialogo.

D'altra parte, se i colloqui di Socrate con Polemarco

141) Vedi i primi cinque capi e ricorda la notissima tradizione, che sul letto di Platone morto siasi trovata appunto questa medesima introduzione, alla quale avrebbe dato le novissime cure. Questa tradizione, conservataci da Diogene Laerzio III § 35, ci è detto, risalga ad Euforione e Panezio. Accennano ad essa Dionigi d'Alicarnasso nel de compos. verb. 25 e Quintiliano Inst. orat. VIII. 6. 64.

Vedi poi, se ne senti vaghezza, ciò che ne scrissero il Mureto Var. Lect. XVIII. 8 e Pier Vettori Var. Lect. IX. 5.

142) Lib. I. capo III. pag. 329 c.

143) Libro I. capo V. pag. 330 e 331.

e Trasimaco hanno le esterne apparenze de' dialoghi polemici, e subito ti richiamano a mente le forme e i procedimenti del Gorgia, egli è pure da riconoscere, che, come in tutta la serie de' dialoghi iniziata dal Fedro, anche qui soprasta un molto più comprensivo concetto, e più che alla diretta confutazione, si studia alla disamina dialettica, mettendo innanzi tanto le errate, quanto le rette comprensioni del giusto in rispetto alla società civile. Così viene come avviata e preparata la perfetta determinazione del concetto che incontreremo nel IV. libro, mentre già questi stessi primi colloqui sono come illuminati dalla luce di quell'alto ordinamento morale, che, svolto ne' libri successivi, cielo e terra insieme comprende.

Al buon Polemarco la giustizia s'appresenta conforme a ciò che dicesi giusto nel parlar volgare del mondo. Per lui, come pel volgo degli uomini, massimamente consiste nel dare a ciascuno ciò che gli spetta [144]). Ma questo non è che un lato della spiegazione, che ne dà Socrate, in quanto anch'egli per l'armonia della vita, e dell'anima e dello Stato, stabilisce, che ognuno nella sua propria sfera ha da operare, la sua propria parte adempiendo [145]). Più tardi Polemarco, a meglio determinare il concetto suo, aggiunge, che la giustizia ogni bene procura agli amici e a' nemici il male, riportandosi volgarmente alle relazioni di guerra e d'armi tra gli uomini, ed anco a quelle dei commerci e degli affari [146]). Ma qui Socrate direttamente gli oppone che la giustizia, per ciò appunto ch'ella è virtù, non può dar male ad alcuno; chè anzi per la es-

144) Capi VI. e VII. pag. 331 d. 332 d.
145) Capo V. pag. 331 e.
146) Capo VII. pag. 332-333.

senza sua studia al bene e al bene di tutti, iniziando così quella concezione della giustizia, che verrà svolgendo nel corso del dialogo, di virtù interiore, determinata dall'idea di Buono, costantemente ed universalmente effettrice di bene, e per la quale si ha la immagine dell'ordine morale nel mondo [147]).

Anche più distintamente le relazioni co' posteriori svolgimenti appariscono nella discussione con Trasimaco, che rettamente può dirsi la seconda sezione di questa prima parte del dialogo. L'utile del più forte e la potenza senza 'l fondamento della ragione è principio d'ogni tirannide e d'ogni dispotismo nel mondo [148]). Ma la pratica attuazione di questo principio, dimostra Socrate con acutezza tagliente, non poter essere se non l'assoluto dominio del male e 'l rovesciamento d'ogni ordine morale della vita, nel quale non solo trionfa, ma, con le apparenze del giusto, mena splendida pompa l'ingiusto [149]). Di questo rovesciamento dell'ordine morale avremo poi ritratta con poche linee la imagine nel IX. libro, là dove ci è data la paurosa descrizione del reggimento tirannico; ma già nella obbiezione che fa Socrate alla mala affermazione di Trasimaco, è 'l nucleo di quella splendida verità, che con tanto amore verrà proseguendo ne' libri successivi. Chè il giusto, egli si fa a dimostrare, studia ad avanzare soltanto all'ingiusto; l'ingiusto invece e all'ingiusto ed al giusto ugualmente; quindi l'ingiusto necessariamente non è nè savio nè buono, perchè chi savio

147) Capo IX. pag. 335-336 e poi seguitando pag. 343 e seg.
148) Capo XII. pag. 338 e.
149) Capo XVII. pag. 345 e 5.

e buono è veramente, studia solo a sorpassare i non savi e non buoni [150]). Questa dimostrazione dall'apparenza sofistica, e a prima vista anche strana, chi bene l'esamini, trova che poggia sul concetto dell'assoluto e supremo Bene, il quale, com'è svolto ne' successivi libri, e, in forma anco più rigorosa, nel Filebo, non può mai trovarsi in antitesi con sè medesimo, e conseguentemente non ammette differenza di grado. Fermato nella giustizia il principio di tutte le forze e della sanità ed armonia, tanto dello Stato, quanto dell'anima individua, riconosce eziandio una potenza, ancorchè oscura ed inconscia, della giustizia [151]); annunziando così quel parallelismo tra lo Stato e la vita morale dell'individuo, che, svolto poi amplissimamente nel sèguito del dialogo, è uno de' punti capitali della dottrina platonica della Repubblica e la fonte insieme di molti pregi e di taluni difetti di essa. Quando finalmente si fa ad affermare che 'l giusto è l'amico degli dei e 'l loro nemico l'ingiusto [152]), senza che tu te ne avvegga, ti riconduce alle religiose considerazioni, che parevano omai perdute di vista, e così prenunzia quella pura dottrina, per la quale in un mondo superiore porrà le fondamenta supreme dell'ordine morale del mondo. Del quale già dimostra la intima necessità, affermando, che in sè e per sè la giustizia, senza rispetto alcuno alle conseguenze, ne fa felici, perchè essa ferma l'armonia dell'anima con sè medesima, stabilendo 'l dominio della parte pensante su l'appetente ; mentre la ingiustizia, distruggitrice di questa

150) Capo XXI. pag. 349. c. e seg.
151) Capo XXIV. pag. 353 d.
152) Capo XXIII. pag. 352 b.

armonia, è necessariamente legata con la suprema miseria.

Così per noi il primo libro si muove nell'ordine medesimo de' pensamenti e delle dottrine, che svolgono i libri successivi; anzi comprende in sè i principii e, a così dire, i motivi degli svolgimenti ulteriori, appunto come la protasi d'un canto epico, o 'l prologo della tragedia.

CAPITOLO V.

La seconda parte del dialogo

(Libri II III e IV. pag. 357-445)

Ben più ampia ed implessa è la parte seconda, della quale ora imprendiamo a dar conto al lettore. Tanto anzi ella è implessa, che possono bene distinguersene cinque sezioni, diverse tra loro per estensione ugualmente che per valore, ma tuttavia così intimamente collegate, che la coerenza di questa intiera parte del dialogo apparisca di per sè manifesta. In essa è a vedere, anzi tutto, il compimento delle ricerche del primo libro; perchè ivi nè la dimanda intorno all'essenza della giustizia è esaurita, nè l'affermazione che soltanto la giustizia ne rende felici, è provata; anzi solo alla fine del quarto libro questa dimostrazione ha 'l suo compimento. E per tal modo è compiuta che lo Steinhart potè dire, che, ove Platone fossesi proposto soltanto di dimostrare l'origine e l'essenza dello Stato, o svolgere solo il concetto della giustizia, quasi il punto capitale della dottrina della virtù, avrebbe qui opportunamente potuto alla sua scrittura dar termine [153]), e 'l più re-

153) Einleitung. S. 72.

cente espositore dello Stato platonico non temette affermare, fosse sino a qui a riconoscersi il primo abbozzo del libro [153bis]. Ma nell'imprendere a determinare il concetto di giustizia manifestamente Platone si propone, a nostro giudizio, uno scopo più alto; e per ciò incomincia dal mettere innanzi, in tutta la loro crudezza, le concezioni volgari più inadeguate e spesso contradittorie. Questa discussione delle concezioni della giustizia, dominanti nel volgo degli uomini, è veramente come un nuovo e secondo proemio, molto vicino a quello che nel primo libro abbiamo riconosciuto. Tuttavolta non siamo dinnanzi al concetto di Polemarco, il cittadino novello, che, come sempre nell'antichità, non è affatto spoglio di senso morale, nè molto meno dinnanzi alla violenza, da Trasimaco innalzata a teorica, e che respinge ogni sentimento morale; ma siamo dinnanzi ad un pericoloso e profondo dubbio della realtà del Buono e della Virtù. Il quale, superando la naturale inclinazione dell'animo umano, dalla esperienza quotidiana d'un apparente rovesciamento dell'ordine morale nel mondo degli uomini, dove tanto spesso gli esterni destini e le condizioni di tanti uomini sono in aperta lotta col morale giudizio, è così avvalorato, da disperare affatto v'abbia un ordine morale del mondo.

I due valenti e moralmente puri figli d'Aristone ci presentano questo lor dubbio, non come una difficoltà in cui versino gli animi loro, ma, come oggi direbbesi, in modo affatto obbiettivo, e come sentito e confessato da molti; onde viene a tutta questa disamina quella calma filosofica, cui non turba lo sdegno, che pure ecciterebbero le concezioni immorali. Glaucone, come quegli che nel

153bis) Krohn. Der Platonische Staat Halle 1876.

pensiero suo è più leggiero e meno profondo, avanza le considerazioni su la parvenza della giustizia, che fa illusione ed inganno a sè stessa ed a gli altri, e si fa sostenitore del principio, essenzialmente immorale, che ingiustamente soffrire sia male più grave dell'operare ingiusto, non avvedendosi, che, nella sua conseguenza, questo stesso principio riesce alla falsa dottrina, già prima da Trasimaco svolta [154]). D'altra parte i dubbii che mette innanzi Adimanto, toccano alle più profonde cagioni della morale ruina del mondo antico. Da una parte, dic'egli, a motivi essenzialmente immorali, com'è la brama degli onori e l'avidità della gloria, riportano gli uomini ciò ch'essi chiamano virtù; d'altra parte poi sta la religione popolare con le sue indegne rappresentazioni degli dei e delle relazioni loro con gli uomini [155]). Questi dubbii arditi quasi profeticamente ti fanno sentire che con quella fede popolare, testimonio della morale imbecillità umana, sia affatto incompatibile la credenza nell'ordine morale del mondo; e che, anzi tutto, nella religione interiore dell'anima è a trovare il solido fondamento a conseguire più morali forme di vita.

Persuaso di questa capitale verità, Platone, che più tardi, foggiando il suo Stato ideale, farà incominciare la educazione de' suoi custodi con una nuova e più pura concezione del divino, ha come accompagnato alla dialettica determinazione del concetto di giustizia ed alla proposizione d'una migliore essenza di Stato lo svolgimento d'un superiore e divino ordine del mondo; in cui la idea del supremo Bene si attua, seguendo per tutto il dialogo

154) Libro II. capi I. a VI. pag. 337 363 d.
155) Libro II capi VI. a X. pag. 368 d. a pag. 367 e.

questo svolgimento medesimo, sinchè poi, nell'ultimo libro, il superiore e divino ordine del mondo ha la rappresentazione più splendida. Il frequente ritorno del concetto, che anche nella terrena vita di rado resta non rimeritata giustizia e la ingiustizia impunita, e d'altra parte certi dubbii, che paiono come gettati là e lasciati senza soluzione soddisfacente, provano, a nostro avviso, come Platone abbia tenuto sempre dinnanzi a gli occhi della mente, mentre dettava la sua lunga scrittura, la concezione d'un superiore e divino ordin del mondo. Nella quale, come hanno detto a ragione e il Susemihl e lo Steinhart, il genio platonico presentiva e profetava il Cristianesimo, mentre col profondo suo sguardo penetrava nel vizio essenziale di tutte le religioni precristiane.

La seconda parte del dialogo ha come il suo punto centrale nella splendida e magistrale descrizione del sorgere e dell'accrescersi degli Stati, la quale è la seconda delle cinque sezioni che in questa seconda parte del dialogo abbiamo distinto [156]). Certo lo splendore della forma

156) La seconda parte del dialogo che va dal Libro II pag. 357 a. al Libro IV. pag. 445 e. è per noi distinta come per lo Steinhart e pel Susemihl in queste cinque sezioni:

Sezione prima: le obbiezioni di Glaucone ed Adimanto: II pag. 357 a-367 e.

Sezione seconda: il sorgere dello Stato e i suoi elementi: II pag. 367 e-376 e.

Sezione terza: primo trattato d'educazione; poesia, musica, dottrina delle tonalità, potenza della educazione musicale; ginnastica e dietetica II pag. 576 e. — III. pag. 412 b.

Sezione quarta: reggitori e custodi; la prosperità degli Stati e come lo Stato conservisi III pag. 412 b. — IV. 427 c.

Sezione quinta: le virtù nello Stato: le tre parti dell'anima rispondenti a' tre ordini de' cittadini: rispondenza della felicità con la giustizia IV. pag. 427 d. — 445 e.

poetica non c'impedirà di riconoscere, come, nel rispetto storico, sia affatto manchevole riportare le origini degli Stati al sentimento della insufficienza delle forze individuali ed alla stringente necessità della divisione del lavoro; chè anche noi c'inchiniamo riverenti al concetto aristotelico dello ζῶον πολιτικόν. Ma la rappresentazione qui offertaci delle idilliche condizioni che mutansi in più larghe ed artistiche relazioni, quando lo Stato pastorale ed agricolo si trasforma in commerciante, dando nascimento ad un incessante bisogno di maggiori e più fini dilettamenti, fa nel lettore la più alta impressione. Egli è qui medesimo che Platone la indagine della giustizia nello Stato agguaglia all'indagine medesima nell'anima umana [157]) e ciò appunto gli porgē occasione di descriverne il nascimento dello Stato. Non staremo a discutere, com'altri, se Platone, partendo da osservazioni psicologiche, nella legge della psiche abbia trovato quella dell'umanità; certo però che il suo procedimento è genetico. Conscio della novità del suo metodo, com'appare manifestamente dalle parole che ha messo in bocca ad Adimanto [158]), virtù e vizi egli studia e ricerca alle origini loro, e seguendo questo medesimo metodo, espone, seguitandolo, lo sviluppamento dello Stato, affinchè in esso e per esso possa comprendersi quello della virtù [159]).

Lo Stato per Platone è effetto dell'umana necessità [160]). Gli uomini si uniscono in società pe' bisogni della vita e secondo la capacità prestano in essa l'opera loro. Le

157) Libro II capo X. pag. 368 e. e seguenti.

158) Libro II capo IX pag. 366 e. Voglia il lettore riscontrare le parole d'Adimanto a pag. 64 della nostra traduzione. «Nè la cagione altra n'è se non quella e seg.

159) Libro II cap. X pag. 369 a.

160) Ivi cap. XI pag. 369 c. ἡ ἡμετέρα χρεία.

occupazioni dell'agricoltore, del muratore, del tessitore sono le primitive. S'aggiungono ad essi i pastori e coloro che fanno gli scambi co' vicini, iniziando i commerci. Con l'indispensabile πλήρωμα de' servi lo Stato è omai relativamente perfetto; e i cittadini d'esso e i figliuoli loro « si ciberanno sdraiati sopra giacigli di smilace e di mirto, coronati bevendo vino, ed inneggiando a gli dei, giocondamente vivendo insieme, pur badando di non metter al mondo più figli, che la sostanza lor non comporti, studiosi d'evitare la miseria e la guerra [161]) ».

Se non che a Glaucone questa cotal vita non sembra degna dell'uomo, e Socrate, pur affermando che solo questo è lo Stato sano [162]), passerà a spiegare il processo alla τρυφῶσα καὶ φλεγμαίνουσα πόλις [163]). Così entrano nello stato i rappresentanti della cultura e i ministri del lusso, e, dietro ad essi, il medico, che s'avanza a mano a mano che la natura perde terreno. Ma lo Stato, a grado a grado soverchia i suoi confini; e quindi la guerra, i soldati e l'arte di guerra [164]).

A questo punto il lettore molto facilmente s'attende, che invertita la imagine, torni l'autore alla vita dell'anima per la ricerca capitale che si è proposto. Ma l'idealismo politico, come ha detto il più recente espositore del nostro dialogo [165]), ha omai il disopra e nella rappresentazione della disciplina delle forze, la τρυφῶσα πόλις si muta nello stato ideale.

161) Ivi capo XI. in fine pag. 372 a.

162) Ivi capo XIII. pag. 362 e. Ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι, ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιής τις.

163) Ivi medesimo seguitando.

164) Capi XIII e XIX pag. 373. 71 e seg.

165) A. Krohn Der platonische Staat. Halle 1876. S. 7.

Da ciò procede che, nella terza sezione [166]) di questa seconda parte, alla rappresentazione del perfetto organismo dello Stato s'intreccino le nobili linee d'una dottrina dell'educazione, la quale, pur fondandosi su le condizioni de' tempi, pe' quali è dettata, racchiude in sè un ricco tesoro d'eterni veri. In ciò eziandio che la ti pare soverchi, sei forzato di riconoscere la profondità del pensamento platonico e ad un tempo l'acutezza della critica, che v' è fatta delle morali e religiose condizioni dell'antichità. Dalla quale assorgono i solenni principii d'una affatto nuova religiosa considerazione, poggiante su la morale, onde bene a ragione doveva attendersi il rinnovamento del mondo. L'alta sapienza, con la quale Platone a fondamento del suo Stato pose una dottrina educativa, rispondente alla natura ed alle condizioni umane, fu spesso ammirata; ma pochi avvertirono come, per la introduzione de' due trattati pedagogici, venga ad esser chiarito l'intendimento finale del dialogo. Che se questo, come molti affermarono, fosse stato puramente etico, la ricerca non procederebbe diritta. La pedagogica infatti sussegue all'etica ed è quasi l'anello di congiunzione dell'etica con la dottrina dello Stato. Ora, in ambedue le nostre trattazioni educative, la nuova etica, è di per sè chiaro, che è presupposta, e in ambedue già risplende la nuova luce, che 'l genio platonico ha apportato alla scienza della vita.

Indi la precedenza che dà Platone all'istruzione musicale su la ginnastica; l'alto valore ch'è attribuito al contenuto del canto per la formazione morale della gio-

166) La quale, come abbiamo già sopra indicato, va dalla pag. 376 e. Libro II, alla pag. 412 b. Libro terzo.

ventù; e la stessa forma apprezzata e giudicata secondo etiche relazioni. La ginnastica poi è ricondotta pur essa ad una ragione morale e a quel solenne principio, che non già il corpo rende l'anima buona, ma oppostamente, buona l'anima, per virtù sua, ne dà quanto migliore il corpo e più bello [167]).

I due capitali elementi di questa nuova pedagogica, religione ed arte, offrono intanto la occasione a Platone di combattere la più ardita polemica contro le popolari credenze, organate da' poeti a sistema, e contro a' poeti medesimi, lasciandosi andare alle più severe condanne pel naturale disgusto che aveva accolto nell'animo, dell'arte del tempo suo, affatto tralignante dalla morale. Per la quale polemica, sostenuta col maggiore ardimento, egli viene annunciando la sua nuova e più alta dottrina teologica, come alle acute osservazioni su la perniciosa efficacia di certe forme d'arte intreccia le prime linee d'una nuova filosofia dell'arte, fondata sopra morali principii. Alla nuova teologia pone a fondamento quell'alto principio, che la divinità non possa esser autrice di male, ma siano ad essa essenziali il bene ed il vero. L'arte poi è rappresentazione del bello, che, per natura sua propria, non può andar disgiunto dal buono, sicchè i prodotti dell'arte vera siano sempre armonici, riverberando la bellezza dell'anima e nulla offerendo mai di sregolato o di ripugnante all'armonia morale della vita, nè nulla che ecciti il piacer sensuale; ma solo quel sentimento e maggiore e più puro del piacere, che procede dalla contemplazione del bello morale.

167) Libro III. cap. XIII. pag. 403 d.

Per ciò che l'armonia, cui studia la nuova arte platonica, è effetto del dominio della ragione, e in essa senno e valore si equilibrano, anco qui, benchè non espressamente, il concetto di giustizia è presupposto. Ma gli ultimi svolgimenti di tutta questa alta dottrina, pe' quali sia messo in chiaro l'alto valore e 'l morale significato dell'arte, noi dobbiamo attenderli fin presso alla fine del dialogo.

Sopra questa terza sezione della seconda parte in cui abbiamo avuto un primo trattato educativo, sono a fare alcune critiche considerazioni, le quali agevolino gli studi successivi su la composizione del libro. Anzi tutto vuol avvertirsi, come, giunto al nuovo subbietto dell'educazione, il discorso platonico abbandona lo sviluppo storico, seguito nella precedente sezione, quasi immagini gli elementi dello Stato già in ordin composti, secondo che la nuova teorica viene svolgendo. Infatti il processo del pensiero platonico è questo: la τρυφῶσα πόλις necessariamente si trova esposta alla guerra: questa addimanda guerrieri, i quali hanno da avere speciali attitudini, anzi una φύσις, per la quale siano veraci e degni custodi dello Stato [168]); e queste speciali attitudini si vengono dichiarando in appresso per un molto notevole ravvicinamento alla natura animale [169]). La educazione che si propone pe' custodi, de' quali ha definito la natura, non è affatto nuova; anzi è la pedagogica tradizionale, ch'egli vuol riformata, tagliando così alla radice il male del popolo suo [170]). Essa in fatti prende l'uomo

168) Libro II. cap. XV. pag. 374 e.
169) Ivi pag. 375.
170) Ivi cap. XVII. pag. 376 e.

ne' suoi giovani anni e lo fa atto alla società morale [171]). Le prime impressioni, segue dicendo, sian pure quelle della poesia, ma non della omerica e dell'esiodea, che ci offron gli dei autori d'ogni fatta ingiustizie, e tali che con le loro olimpiche contese ruinerebbero col mal esempio lo Stato, dove noi « ci proponiamo di persuadere che verun cittadino mai non prese l'altro in isdegno, e che ciò far non è pio » [172]). Lo spettacolo doloroso del suo proprio Stato, dilaniato da' partiti, è indubbiamente negli occhi e nel cuore del filosofo, che sbandisce Omero dal suo Stato ideale, perchè la immoralità de' suoi dei non s'accolga nell'animo de' giovani in quella cotale età, le cui impressioni sono più difficili a cancellarsi e mutarsi [173]); pur riconoscendo e ammirando com'opera d'arte gli omerici canti. Ma egli giudica la poesia come fattore di civiltà, e rimpetto alle ruine dell'ellenismo per la indegna sua teologia, nè la grazia estetica del canto nè la soave armonia de' suoi ritmi valgono a camparlo dalla severa condanna.

Il vuoto fatto da questa polemica, per la quale è casso il solo codice religioso e morale del popolo ellenico, sarà riempiuto più tardi. Come a gli spaventosi miti dell'Orco e a' terrori, che nella tradizione volgare circondano la morte, onde, a ragione, presente, possa esser scemato il valor de' custodi [174]), sostituirà il solenne giudizio nel Tartaro alla fine del dialogo, così, più innanzi, la dottrina dell'idea del Bene, che, come il sole, vivifica ogni essere,

171) Ivi pag. 377 b.
172) Libro II cap. XVII. pag. 377 d.
173) Ivi pag. 377 e.
174) Libro III. cap. I. pag. 386 e seg.

ne condurrà alla divinità immutabile, dispensatrice di bene, che impera sovrana nello Stato ideale.

Quando poi il discorso discende alle forme dell'arte [175]), tre ne distingue Platone: la dieghematica, la dieghematica-mimetica e l'assolutamente mimetica, e dà come esempi de' tre generi il ditirambo, l'epopea ed il drama [176]); ed anche la poesia rappresentativa o mimetica della tragedia e della comedia cade sotto la condanna del nostro filosofo. Tutto questo luogo, in cui molto facilmente risentesi il disgusto di Platone per la scaduta arte de' giorni suoi, dà agevole presa alla critica del processo del pensiero; e quasi lo scrittore n'abbia avuto coscienza, ha qui scritto le parole, che già riferimmo sul principio di questo proemio ἀλλ' ὅπῃ ἂν ὁ λόγος, ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον [177]). In fatti dopo ciò che abbiam letto al principio del capo sesto del Libro III: «quanto a' soggetti del dire basti omai; chè in appresso, pensomi, è a fare considerazione qnanto alla dizione, e così sarà pienamente considerato da noi e quello che s'abbia da dire e come s'abbia da dire» [178]); e poco appresso [179]): «dove uno dia l'armonia e il numero che si conviene al suo dire, per poco ch' e' parla sempre ad un modo, se anco ben parla e sempre con l'armonia medesima»; noi potremmo ben credere esaurita la ricerca formulata già nettamente «quello che s'abbia da dire e come s'abbia da dire». Ma subitamente

175) Libro III. cap. VI. pag. 392 d.
176) Libro III. cap. VII. pag. 394 b.
177) Libro III. cap. VII. pag. 394 d. Vedi poi l'acuta critica fatta a tutto questo luogo dal Krohn l. c. pag. 12 e seg.
178) Pag. 392 d.
179) Libro III. cap. IX. pag. 397 b.

passa il discorso a trattare del canto e dell'armonia [180]). Rigettate tutte le altre tonalità, due soli toni ritiene, e quando Glaucone tecnicamente li designa, il Socrate platonico s'affretta a dichiarare che d'armonia non s'intende [181]). Delle due tonalità che ritiene, e che effettivamente sono la dorica e la frigia, l'una serve all'espressione d'un animo virilmente forte; s'acconcia l'altra a' casi pacifici della vita, all'ammonizione ed alla preghiera. Anco quanto a' ritmi se la passa speditamente [182]): ciò che più interessa il filosofo, è quello che modernamente direbbesi il fondo psicologico, tanto che affermi: « così la buona e la cattiva misura del pari, l'una le belle parole accompagna ad esse confacendosi, e l'altra le altre » [183]), e poi largamente la efficacia della educazione musicale addimostri [184]).

Qual è dunque il valore di questa dottrina musicale di cui tanti in ogni tempo han parlato? Al lettore che ci facesse questa dimanda, noi saremmo ôsi rispondere: certo Platone ha disdetta l'arte greca, perchè nessuno meglio di lui ha sentito l'alto mandato dell'arte. Rileggi nelle Nubi aristofanesche le lodi dell'antica educazione ateniese [185]); mettile a confronto con la satira atroce della educazione nuova; rileggi i versi, co' quali il discorso ingiusto, che nella fantasia del poeta ha preso persona, insegna a difendersi a Fidippide, quando sia colto in fragrante adulterio [186]):

180) Libro III. cap. X. pag. 398 b.
181) Ivi cap. X. pag. 399 a.
182) Ivi cap. XI. pag. 400.
183) Ivi pag. 400 d.
184) Ivi dalla pag. 401 v. alla 403 d.
185) Nella parabasi v. 901 e seg.
186) Versi 1079—81.

μοιχὸς γὰρ ἢν τύχῃς ἁλούς, ταῦτ' ἀντερεῖς πρὸς αὐτὸν
ὡς οὐδὲν ἠδίκηκας· εἶτ' εἰς τὸν Δί' ἐπανενεγκεῖν
κἀκεῖνος ὡς ἥττων ἔρωτός ἐστι καὶ γυναικῶν·

pensa quale fosse la tragedia de' giovani successori ai grandi maestri; come la plastica fosse scesa dall'idealità fidiaca alla riproduzione delle naturali bellezze corporee, e come la musica jonia accompagnasse ne' conviti le più sensuali canzoni, e facilmente intenderai, quanto profondamente il sereno spirito di Platone dovesse restar colpito dallo spettacolo de' mali, che minacciavano la società del suo tempo e come proporsi di studiarne i rimedi. Ma l'alto intelletto, quasi insofferente de' limiti del tempo e del luogo, s'è alzato ad un modello rispondente alle necessità eterne dell'ordine morale della società, ed alle immutabili condizioni di perfezione e di felicità degl'individui e degli Stati.

Indi procede che 'l concetto, affatto platonico, della educazione come formazione, o piuttosto generazione di processi psichici, sia passato nel dominio del mondo; che per molti secoli sul suo modello si foggiassero i sistemi della pubblica educazione; che la dottrina, da lui proclamata per primo, sia la umana natura una molle cera che il legislatore può foggiare a sua posta, sia stata sostenuta e diffusa alla distanza di poche generazioni da noi, e che oggi stesso un pensatore, non sospetto d'attingere alle fonti platoniche, H. Spencer abbia ne' suoi saggi dettato una pagina su la musica educatrice, che affatto risponde al pensiero platonico [187]).

187) Origines et fonction de la Musiqne. Tr. de M. Burdeau t. I. «La civilisation, consiste dans un effort pour réformer nos caractères en réprimant les tendances qui font de nous des antagoni-

Certi contrasti nel processo del pensiero che ci hanno colpito nella trattazione intorno alla educazione musicale, ugualmente potremo avvertire nella trattazione successiva intorno alla ginnastica. Essa sul cominciare di tutta la trattazione pedagogica [188]) è detta la educazione dei

stes et développant celles qui nous rendent sociables — pour mettre un frein à nos désirs égoïstes et exercer ceux qui ne sont pas égoïstes, — pour mettre à la place des joies qui ont leur objet en nous seuls, les joies qui naissent du bonheur d'autrui ou qui le supposent. Et tandis que notre nature, en s'accommodant ainsi à la vie sociale, dévoile son côté sympathique, en même temps naît un langage approprié à des relations sympathiques, langage par lequel nous faisons partager aux autres notre bonheur et nous entrons en partage du leur.

Ce double progrès, dont nous pouvons déjà suffisamment apprécier les effets, se poursuivra et ira au delà de ce que nous pouvons en concevoir. Nos sentiments peu à peu sortiront du secret où nous les tenons, à mesure qu'ils auront moins besoin du secret; alors ils se montreront avec une franchise que nous n'osons pas aujourd'hui leur laisser; et pour cela il faut un langage propre à eux et plus expressif... Si donc, comme nous avons tâché de le montrer, c'est la fonction de la musique d'aider à se former ce langage de la passion, nous pouvons dire qu'elle prépare l'avénement de cette félicité supérieure dont elle nous donne vaguement l'avant-goût. Ce sentiment indistinct d'un bonheur inconnu, que la musique éveille en nous, ce rêve confus d'une vie idéale et nouvelle qu'elle nous fait apparaître, tout cela, c'est une prophétie dont la musique elle-même assure pour sa part l'accomplissement. Cet étrange pouvoir, qui est en nous d'être affectés ainsi par la mélodie et l'harmonie suppose, on peut le dire, que notre nature n'est pas incapable de réaliser ces joies plus parfaites dont la mélodie et l'harmonie nous donnent l'obscur pressentiment, et que même elles seront pour quelque chose dans la réalisation de ce rêve... La musique doit donc prendre rang à la tête des beaux-arts, car elle est celui de tous qui fait le plus pour le bonheur de l'humanité. Ainsi, quand nous perdrions de vue les jouissances immédiates qu'elle nous donne à chaque heure, nous ne pourrions trop applaudir à ce progrès de la culture musicale qui est en train de devenir un des traits caractéristiques de notre époque.

188) Libro II. cap. XVII. pag. 376 e.

corpi, come oppostamente la musica quella delle anime; ma in appresso anche alla ginnastica è dato per proprio obbietto l'anima e sul corpo agisce solo come πάρεργον [189]). Per la educazione egli aveva da principio richiesto ne' suoi custodi le qualità del cane generoso: « ch' abbia acuto il senso e sia pronto ad acchiappare quello abbia sentito e poi forte per combattere, se sia caso, con quello abbia acchiappato » [190]); e la ginnastica pareva intesa allo svolgimento appunto di queste medesime qualità. Ma a mano a mano che avanza, diresti, che la materia gli si muta della trattazione. Se ancora si ricorda della destinazione de' suoi custodi a gli uffici di guerra [191]), tanto s'addentra nelle indagini psichiche, che 'l mondo esterno ed il corpo perdon valore, mentre ciò ᾧ ζῶμεν, è l'anima, e sola essa determina il valore del corpo [192]). Quindi solo per l'unione della musica e della ginnastica un uomo è τελέως μουσικώτατος ed εὐαρμόστατος [193]), perchè, mentre solo l'insegnamento musicale rischierebbe di formare molle e timida l'anima, la sola ginnastica la foggerebbe a violenza e ferocia.

Il ritorno quasi inconsciente a questi principii, che av-

189) Libro III. cap. XVIII. pag. 411 e. Ritornando su questo luogo chieggo licenza al lettore di correggerne la traduzione, che, a pag. 134 in principio, per la omissione d'un membro, non è esatta. « Per amendue queste nature adunque, siccome pare, io sosterrei, Iddio n'abbia dato a gli uomini le due arti, della musica e della ginnastica; per la natura animosa e per la filosofica e non già per l'anima e pel corpo, se pure non sia come per un di più; ma sì per quelle due nature che ho detto ec.

190) Libro II. cap. XV. pag. 375 a.

191) Libro III. cap. XIII. pag. 404 a.

192) Ivi pag. 403.

193) Ivi cap. XVIII. pag. 412 a.

vertiamo nel nostro tempo, e nelle scritture de' pedagogisti [194]), e nelle provvigioni de' rettori della pubblica educazione, conferma ancora una volta l'affermazione nostra su l'universalità della dottrina pedagogica di Platone.

Per la quale, poggiante sopra ellenici principii, come abbiamo già detto, ma avvivati da uno spirito affatto nuovo, avendo il filosofo come stabilito il fondamento del suo Stato ideale, nella quarta sezione della seconda parte del libro, passa a determinare le forme e le leggi dello Stato, che meglio riflettono l'ordin morale possibilmente perfetto. Nei rapidi contorni, co' quali ti foggia la forma fondamentale dello Stato, ti colpisce anzi tutto il sistema orientale delle caste, se anche non è nella sua intierezza e nella sua propria essenza. A questa accettazione il filosofo si trovò forse spinto da due necessità: il parallelo dell'organismo dello Stato con quello dell'individuo, e l'assoluta separazione de' lavoratori da' custodi e reggitori dello Stato. Il quale è poi costituito in una salda unità, che esclude ogni particolare interesse e tendenza, come quello che non riconosce nè proprietà nè famiglia; e la vita e lo svolgimento di tale Stato a brevi tratti s'accenna, toccando de' costumi e delle leggi confacenti al suo principio fondamentale. Un' educazione altamente morale ha come suo naturale effetto la comune moralità, la quale sostituisce la legislazione con le sue minute e particolari prescrizioni. Chè il legiferare frequente e lo scuotere di continuo gli ordini dello Stato dirittamente s'agguaglia alle cure terapeutiche, che si apprestano a' malati. Questa vita uniformemente

194) Cito studiatamente il trattato dell'educazione dello Spencer pag. 272—273 della traduzione francese.

morale, spesa nella pratica della virtù, per l'assenza stessa de' beni, che al volgo degli uomini sembrano supremi, è poi vera e pura felicità. Ma cotali concetti, com'è bene da attendersi, dovranno avere in appresso svolgimento più largo.

Dalla educazione alla determinazione degli uffici de' custodi era agevole e naturale il passaggio. Da custodi si scelgono i reggitori dello Stato; i giovani custodendolo con le armi, lo custodiscono nelle magistrature i più vecchi [195]); e de' custodi è determinato, veramente per modo che appieno non ne sodisfa, il carattere [196]). Il vincolo che lega i reggitori allo Stato, è amore, e questo ha a fondamento la comunanza degl' interessi [197]). Per ciò i custodi sono in tutta la vita assoggettati a prove continue, e coloro, che queste prove sostengono, sono poi dello Stato i legittimi reggitori [198]). A compiere la disciplina de' suoi custodi Platone aggiunge qui il mito degli autoctoni [199]); singolarissimo mito, pel quale, mentre esternamente dimostra, come la reverenza pel luogo della propria origine impone la pienezza della fede nell' adempimento del dovere, nel suo più riposto significato, ricordando una delle vantazioni più spesso ripetute da gli Ateniesi, ci è documento, che nulla più conturbava l'animo del filosofo che 'l miserando spettacolo delle parti contrastanti nella sua patria.

Al novissimo critico che ha fatto su questa parte del dialogo così severo giudizio [200]), è impossibile non conce-

195) Libro III. cap. XIX. pag. 412 b. c.
196) Ivi pag. 412 c.
197) Ivi pag. 412 d.
198) Ivi cap. XX. pag. 413.
199) Libro III. cap. XXI. pag. 414 c.
200) Krohn l. c. pag. 31 e seg.

dere, che la primitiva e più modesta premessa è come abbandonata dal nostro autore, al quale, quasi senza che se ne avvegga, la rappresentazione della *φλεγμαίνουσα πόλις*, per ricercare in essa la giustizia e l'ingiustizia, s'è mutata in una construzione affatto ideale. Nè sapremmo discostarci dal Krohn, quando afferma, che ogni concezione ideale di Stato fa necessariamente pensare ad una antitesi effettiva e reale [201]).

Quando poi il dialogo passa ad accennare il primitivo e rudimentale ordine dello Stato, la prima avvertenza concerne la sua interna economia. Che lo Stato non sia nè ricco nè povero. Ricchezza cagiona ozio e lussuria; povertà bassezza e delitti; ambedue amore di novità. Fino a che le finanze si tengano in moderata misura, i custodi *κύνες στερεοί τε καὶ ἰσχνοί* [202]) bastano a tener fronte anche ad un esercito molto grosso, e per via d'alleanze, promettendo di rilasciare all'alleato ogni preda di guerra, avere il disopra. La divisione tra poveri e ricchi lascia lo Stato facile preda al nemico. Ma come al lavoro e al commercio sia poi impedito l'accumularsi del capitale, nè è detto, nè è pensato; com'è dimenticato ugualmente quello che intorno all'uso de' metalli preziosi pe' custodi era prima affermato [203]). Nell'accennare alle relazioni con gli altri Stati, pago d'aver posto a fondamento del suo uno stabile diritto e la difesa di eletti custodi, e' non vede che ostilità, dimentico fin anco di quel comune sentimento ellenico, che forse gli odii di parte del tempo suo pote-

201) Lib. c. pag. 32—33.
202) Libro IV. cap. II. pag. 422 d.
203) Libro III. cap. ultimo pag. 417 n.

vano fargli credere affievolito, ma al quale lo vedremo tornare in appresso [204]).

Come alla ricchezza, così anche alla popolazione son posti limiti definiti, perchè la πόλις resti ἱκανὴ καὶ μία [205]) secondo il postulato politico, frequentemente svolto da gli antichi. Le altre norme, che in appresso s' annunziano, poco ordinatamente in vero, tutte concernono la rigida osservanza della disciplina. Alla quale sola, per ciò ch'è immutabile, e come la rocca nella quale hanno da schierarsi i custodi dello Stato [206]), è affidato il successivo svolgimento della vita politica. Come i cerchi su la superficie delle acque, così s' estendono le instituzioni collegate tra loro come intorno ad un medesimo centro [207]); un nuovo elemento, che penetrasse nello Stato, quasi nuova corrente, romperebbe i mutui rapporti, sommovendo e le leggi e lo Stato.

Chi ben consideri, questa è la prima volta nella letteratura del mondo che s'avverte all'azione dalle lettere e dalla filosofia esercitata su la vita politica; la quale essendo a noi e per la teorica e per la pratica ormai un fatto notissimo, tanto più importa avvertire, come sia stata per la prima volta notata. La μουσική della educazione platonica, che, nella larga comprensione del suo significato, è ciò che noi moderni diremmo la umana cultura, si sostituisce infatti alle prescrizioni della legge per l'ordine de' procedimenti, e per le relazioni della vita pubblica e privata tutte quante, sì che « pare che secondo

204) Libro V. cap. XV. pag. 469 b. e ss.
205) Libro IV. cap. III. pag. 423 a.
206) Ivi cap. IV. pag. 424 d.
207) Ivi cap. III. pag. 424 a.

incominci uno la vita, tutte queste vengano di conseguenza. Non è egli vero in fatti che ogni simile chiama il suo simile? » [208]). Laddove oppostamente se questa musica educazione faccia difetto, e lo spirito così si svolga senza il sostegno d'una volontà, all'armonia morale conformata, lo Stato è veramente, quale la Firenze del poeta,

simigliante a quella 'nferma
Che non può trovar posa in su le piume
Ma con dar volta suo dolore scherma [209]).

E qui il cruccio del cittadino spontaneamente erompendo hai in poche linee ritratti i demagoghi che la gran patria del filosofo hanno ai tristi giorni condotta [210]).

Questo Stato così costituito è τελέως ἀγαθή [211]). Ed omai costituito lo Stato, la discussione ritorna su la questione principale, che è della essenza della giustizia; e la nuova ed importantissima discussione, con la quale si chiude il quarto libro, è la quinta ed ultima sezione della seconda parte del dialogo. Per via di distinzioni sottili si giunge al concetto della σοφία, com'arte di Stato [212]); esso poi è forte per quella qualunque parte di sè che saprà salvare la ὀρθὴν δόξαν delle cose, che ci recan timore, quale ci è data per la instituzione educativa della legge [213]), che così è una πολιτική ἀνδρεία; ed è saggio in quanto, in esso, le cupidigie della moltitudine e della gente da meno son dominate da quelle de' pochi e

208) Libro IV. cap. IV. pag. 425 d.
209) Dante Purgatorio VI. 149.
210) Libro IV. cap. V. pag. 426 c. d.
211) Ivi pag. 427 e.
212) Ivi cap. VI. pag. 428.
213) Ivi cap. VII. pag. 429 d.

più moderati [214]), onde la sophrosyne apparisce al filosofo come un'armonia, in cui le parti dello Stato congiungonsi [215]). Così tre virtù contraddistinguono lo Stato platonico, σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη e in esse è l'essenza dello Stato, in quanto i politici governano, i soldati difendono e gli altri obbediscono.

Ma in uno Stato per queste tre virtù perfetto, la giustizia è presupposta [216]), anzi delle altre tre virtù è fondamento, come quella che alle altre tutte dà forza, sì ch'elleno per essa medesima siano [217]). Quando poi giunge alla determinazione, o, se vuoi meglio alla definizione della giustizia, com'avverte egli stesso [218]), Platone s'arresta ancora all'antitesi della πολυπραγμοσύνη, alla οἰκειοπραγία o semplicemente al τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν [219]). E fermato per più e diversi modi « che la giustizia consiste nel fare e nell'aver ciò che ci si appartiene ed è nostro proprio » [220]) ancora una volta pronunzia parole severe, che vanno diritte alla sua propria città. Perchè sino a tanto il calzolaio e 'l falegname scambiano le parti loro, per lo Stato non è periglio; ma è la ruina di esso, « quand'un artefice qual si sia, o qualunque altro chiamato da natura a far guadagni, alzatosi su, vuoi per la ricchezza, vuoi pel favore della moltitudine, vuoi per la forza del corpo, o per altra cotale ragione, si arrischi a passare nella ca-

214) Libro IV. cap. VIII. pag. 431 d.
215) Ivi cap. IX. pag. 431 e 432 a.
216) Ivi cap. X. pag. 433 a.
217) Ivi pag. 433 c.
218) Ivi pag. 433 a πολλάκις ἐλέγομεν.
219) Ivi pag. 433 b.
220) Ivi pag. 433 e.

tegoria de' guerrieri; ovvero uno della categoria de' guerrieri nell' ordine de' senatori e de' custodi dello Stato essendone indegno; . . . oppure uno solo si metta a fare tutte queste parti » [221]).

A questo punto, ritornando al concetto del metodo già prima espresso, che la indagine della giustizia in un essere grande, quale lo Stato, agevoli la stessa indagine nell' anima umana [222]), ci si fa innanzi nuovamente la dottrina della tripartizione psichica, già adombrata nel mito del Fedro, per la quale si va a ritrovare nell' anima umana il prototipo dello Stato ideale [223]). Pel parallelo, che qui si stabilisce tra' fenonemi politici e psichici il filosofo viene a dimostrarci gli uni come effetti degli altri, e vedendo, come le mille volte si è detto, un piccolo Stato nell' uomo, afferma egli pel primo che le forze operanti nella storia si trovano nell' anima, e che ogni ultima ragione de' fatti storici è a ricercarsi ne' motivi psichici.

Già altri, e de' migliori, tra gli espositori dello Stato platonico, si è dimandato, perchè mai Platone non abbia tenuto la via, che era più naturale, e movendo dallo studio dell' anima, non abbia proceduto dall' interno all' esterno, e dal minore al maggiore, per dimostrare che lo Stato vuol' essere governato con le leggi medesime, che sono fondamento della umana natura [224]). Se non che lo scopo capitale di Platone quello essendo di rappresentarne la virtuosa vita dell' anima, al che la rappresentazione del

221) Libro IV. cap. X. pag. 434 b.
222) Ivi cap. XI. pag. 434 e 435 a.
223) Ivi cap. XI-XV. pag. 435 a. — 442 d.
224) Steinhart Einleitung S. 79. 80.

perfetto Stato serve come d'esempio, socraticamente ha mosso da casi ed esempi particolari per salire al generale; e così, sviluppando da prima la legge organatrice dello Stato, è riuscito a mettere in aperto, che tra 'l particolare e 'l generale non è contradizione, ma anzi consonanza e armonia. E per ciò appunto, in questa seconda parte del dialogo, la rappresentazione dell'ottimo Stato così largamente campeggia, che l'ammaestramento della virtù, onde la parte stessa si chiude, ci è offerto come natural conseguenza, abbenchè qui medesimo sia svolta la capitale dottrina platonica, su la quale dovremo tornare anche in appresso, massimamente per ciò ch'essa è stata subbietto di discussioni gravissime in quest'ultimo tempo. Il lettore tuttavia, che ci ha seguito in questi nostri studii, facilmente presentirà, come noi non saremo affatto per ischierarci con que' recentissimi espositori, che la dottrina dell'anima sostengono, proceda dalla dottrina dello Stato, e sia quindi, come dicono con la parola del Kant, il prodotto della ragion pratica [225]). L'altra e opposta via vedremo tener nel Timeo, dove, incominciando dall'esposizione della legge generale e naturale, la seguita ne' suoi propri svolgimenti progressivi nel corporeo, nella vita dell'anima e poi nell'etica e nella politica. Ma della via che ha preferito tenere qui dove discorre così largamente de' morali ordinamenti del mondo umano, o che noi c'inganniamo, o ch'egli ci ha dato da per sè abbastanza ragione [226]).

225) Krohn l. c. pag. 52 a 55 e Chaignet de la Psychologie de Platon Paris 1862 pag. 231-37.

226) Nel luogo già innanzi citato Libro IV. cap. XI. pag. 434 e 435 c.

Del procedimento tenuto sin qui da Platone, si è a lungo e variamente discusso. Parve a taluno non artistico affatto; altri crederono di poter fondare sovr'esso le varie ipotesi che avanzarono su la composizione del libro; altri lo spiegarono per modi diversi. A noi par di notare, che 'l procedimento di questa seconda parte del dialogo affatto al procedimento della prima parte risponde. Le obbiezioni e i dubbii sollevati in quella, in questa nuovamente ci tornan dinnanzi, ma da una molto più alta considerazione movendo. Così la serie de' pensamenti d'ambedue le parti ad una medesima conseguenza riescono. Le considerazioni intorno alla giustizia, in ambedue le parti, sul cominciare delle diverse discussioni, sono manchevoli, e quindi non riescon che al dubbio. Alla pittura che fa nella prima parte Trasimaco delle immorali e ad un tempo infelici condizioni del despota, nella seconda si contrappone una concezione di società, che ha a fondamento giustizia e virtù; e come là Socrate, a conchiudere, dal concetto di virtù deriva l'unione della giustizia con la felicità; così qui la discussione si chiude affermando, che la giustizia, in quanto è virtù e, come tale, salute ed armonia dell'anima, necessariamente ne fa felici, e oppostamente infelici ingiustizia [227]). Così è trovato il fondamento a rappresentare quell'armonia di tutte le forze, in cui la virtù tanto dello Stato quanto dell'individuo consiste; e già sei come preparato e disposto a quelle dialettiche discussioni, per le quali giustizia è dimostrata il frutto del sapere, e del falso giudizio ingiustizia.

Indubbiamente anco i falsi apprezzamenti degl'interlo-

227) Libro IV. cap. XVII. XVIII. pag. 444.

cutori sono come momenti necessari al concetto generale che la discussione raggiunge; e così tutto l'ordinamento di questa parte capitale del nostro dialogo ci si offre, come ben disse lo Steinhart [228], quasi un cerchio, nel quale, seguendo il divenire e l'essere d'uno Stato morale, e provando la corrispondenza delle leggi sue con quelle dell'anima, s'annunziano i punti capitali d'un morale ordinamento del mondo, o, come cristianamente direbbesi, del regno di Dio su la terra.

Per le ultime parole di questa parte seconda [229] tu a ragione t'attenderesti, che Platone entri immediatamente a descriverne le degenerate forme dello Stato e gli stati rispondenti dell'anima, quasi per contrappore all'unità della virtù la varietà multiforme delle morali ruine. Ma ad un tratto e' s'arresta, per rappiccare il filo perduto soltanto all'VIII libro, inserendo qui una digressione, che s'allunga per ben tre libri ed abbraccia una serie di trattazioni del più alto valore, le quali ci offrono tre nuove e distinte parti del dialogo.

228) Einleitung S. 81.
229) Libro IV. cap. XIX. pag. 445 c. d.

CAPITOLO VI.

La terza parte del dialogo

La comunanza delle donne e de' figli

(Libro V. pag. 449-471)

La questione delle Arringatrici d'Aristofane.

La lunga digressione, da Platone interposta nel dialogo dello Stato, abbraccia tre de' principali suoi capi. La parte, che nello Stato è fatta alla donna; la filosofia al governo degli Stati e l'assorgere all'idea di Buono; e per terzo l'alta educazione de' rettori degli Stati. Egli è quindi aperto, che 'l punto capitale di tutto 'l dialogo e 'n cui tutti gli alti pensamenti d'esso s'incardinano, come da principio dicemmo, si trova in questa parte di esso, che apparisce come interposta; la qual cosa vogliamo sia dal lettore avvertita, perchè più agevolmente ci segua negli studi successivi. Diresti, che 'l più largo svolgimento, che qui è dato dal filosofo alla vita delle classi dominanti nella sua società, assorbita la famiglia nella grande unità della famiglia politica, trasportandolo in regioni affatto ideali, gli offra l'occasione d'alzarsi al supremo concetto di Bene; perchè poi da quest'altezza a cui si è levato,

torni a meditare su la pedagogia, l'etica e la dialettica. E così egli annunzia la sua nuova dottrina, tratteggiando la superiore vita dell'umanità, dallo spirito etico avvivata in tutte le sue relazioni, e lo Stato umano che 'l divino ordin rispecchia. Le arti, le scienze e le cognizioni tutte, cui debbono i reggitori iniziarsi, son qui avvicinate alla suprema forma della conoscenza, la dialettica filosofica, e per le relazioni d'essa, distinte nelle loro diverse specie, all'idea del Bene, son come coordinate in quel meraviglioso organismo, che insieme congiunge umano e divino.

I limiti di ciascuna di queste tre parti capitali del dialogo, l'una dall'altra diversa pel contenuto e per la forma, ci sembrano nettamente segnati. I dubbii e le difficoltà che solleva Glaucone [230]), se cioè sia possibile questo Stato e in che modo possibile sia, separano la prima dalla seconda; e 'l luogo del libro VI, dove Socrate passa a dire per quali ammaestramenti ed instituzioni sorgeranno i salvatori degli Stati e in che età abbia da mettersi alla sua propria parte ciascuno [231]), dichiarando apertamente che ha da battere più aspro e lungo cammino, dà principio alla terza, che, per diretta dichiarazione di Platone, apre una serie affatto nuova di discussioni dalle anteriori diverse per una più vigorosa comprensione filosofica e per una maggiore acutezza dialettica.

Ma prima di scendere a dar conto particolarmente di queste tre capitali parti del libro, ci sia consentita qui un'osservazione in proposito della forma. Fu già detto e più volte, che nel dialogo dello Stato la forma dialogica

230) **Libro V. cap. XVII. pag. 471 c.**
231) **Libro VI. cap. XV. pag. 502 d.**

non è che apparente. Platone non discute sotto contrarii aspetti la sua dottrina, non combatte, eccezione fatta pel primo libro, le altrui opinioni, ma svolge semplicemente una sua propria teorica. « Anche il metodo, scriveva Fed. Schleiermacher [232]), si muta completamente. Socrate non fa più le sue dimande, come un ignorante vago d'apprendere, ma le nozioni già acquisite espone in istretto nesso, come chi sia sicuro della discoverta del vero ». Anche più apertamente il Socher: [233]) « le opere soprannominate sono in parte protrettiche e in parte tali che gli argomenti filosofici vi sono piuttosto accennati che svolti; spesso esposti con incertezza e quasi sotto un mistico velo; frammenti e non sistema; la Politeia all'incontro è affatto determinata, abbracciando in strettissimo nesso teorica e pratica, politica e morale; qui i problemi si mutano in dissertazioni, i quesiti in sentenze, i frammenti in sistema e il Socrate che sa di non sapere, in un vero sapiente ». Della nuovissima forma che qui prende il suo dialogo, lo Scrittore ci mostra d'avere pienamente coscienza, perchè, quando Socrate prevede le facili obbiezioni, che si potrebbero fare a quel suo accomunare nelle palestre e negli esercizi corporei le donne a gli uomini, esce in questa proposta: « vuoi tu che noi stessi, in luogo degli altri, solleviamo tra noi questi dubbi? » [234]). E così Glaucone e Adimanto, a dir veramente, non sono più interlocutori ma uditori addivengono, a quel modo medesimo che piuttosto uditori che veri interlocutori son molti de' personaggi

232) Einleitung. III. 1. pag. 9.
233) Ueber Platon's Schriften. München 1820. S. 349.
234) Libro V. cap. IV. pag. 453 a.

offertici ne' dialoghi delle memorie Socratiche di Senofonte. Non può tuttavolta lasciarsi inavvertito che appunto nella scrittura capitale del Filosofo, e dove si leva più alto e più ardito il pensiero suo, lo splendore dramatico che abbiamo ammirato nel Fedro e nel Convito venga meno.

Richiamato Socrate da Polemarco e Adimanto su l'accenno già prima fatto intorno alle relazioni tra' sessi, tutta la terza parte del dialogo svolge i rapporti che sono da stabilire tra gli uomini e le donne nello Stato ideale. Alla quale trattazione convenientemente ci prepara e la mossa di Polemarco, che tira pel mantello Adimanto, e 'l festivo dialogo, onde il quinto libro incomincia [235]). La partecipazione della donna alla vita e a gli uffici politici è voluta dalla φύσις [236]). Come i cani, senza differenza di sesso, e cacciano e fanno la guardia [237]), così pure le donne hanno da partecipare alla vita pubblica e ad essa prepararsi con la stessa educazione e gli stessi esercizi che gli uomini; chè anzi hannovi molte donne, che, in molte cose, molti uomini sopravanzano [238]). L' ὠφέλιμον, ch' è 'l principio pel quale Platone studia alla massima unità dello Stato, conduce alla comunanza delle donne e de' figli; perchè ciò che massimamente congiunge gli uomini insieme, è 'l comune sentimento della felicità e del dolore, ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι [239]); e così la massima unità dello Stato s'avrà allora che ogni fanciullo

235) Libro V. cap. I. e II. pag. 449.
236) Ivi cap. V. pag. 455 d.
237) Ivi cap. III. pag. 431 d.
238) Ivi cap. V. pag. 455 d.
239) Ivi cap. XII. pag. 464 d.

vegga negli uomini adulti i propri parenti, e nella gioventù dello Stato veggano gli uomini la loro propria famiglia [240]). Per un'altra via, quando si stabiliscono le leggi de' connubii [241]), mirando il filosofo anche al miglioramento della razza, la stessa tesi è poi nuovamente dimostrata con le analogie animali [242]).

Chi consideri il punto, onde tutta la ricerca ha preso le mosse, l'agguagliamento cioè dello Stato alla spirituale e morale essenza, in cui il commercio dell'anima col corpo si compie sotto l'impero della ragione, e così all'individuo nello spirito e nel corpo perfettamente sano, le cui membra non hanno per sè vita indipendente, ma vivono solamente nel tutto e col tutto, può facilmente spiegarsi, come Platone sia giunto a queste dottrine. L'interiore natura non essendo ne' due sessi diversa, e in rispondenza a questa interiore natura costruendo il filosofo la sua dottrina della virtù, bene è naturale, che per lui la virtù della donna non sia affatto da quella dell'uomo diversa e nello stesso campo si svolga. D'altra parte scrive lo Steinhart [243]), la proprietà ha come sua prima radice la famiglia, in cui l'individuo, a così dir, si dilata, pago de' suoi propri fini e interessi. L'alto valore del coniugio e della vita famigliare da ciò procedendo, che nel saldo suo vincolo scompare ogni personalità, per ciò che un solo cuore batte per tutti, a tutti i suoi componenti sono comuni e gioia e dolore, e tutti costantemente mirano alla meta medesima, di necessità, ogni individuale personalità soppressa, dovevamo tro-

240) Libro V. cap. IX. pag. 461.
241) Ivi cap. VIII. IX pag. 439 seg.
242) Ivi cap. VIII. pag. 459 a.
243) Einleitung. S. 88. 89.

varci dinanzi a que' singolarissimi connubii, pe' quali effettivamente la famiglia e la proprietà sono abolite. Di conseguenza vengono poi tutte quelle leggi e quegli ordinamenti, i quali, come in certi casi la dispersione del feto e la esposizione de' nati, ne condurrebbero alla barbarie. Ma intanto, per questa via, la teorica ha raggiunto il suo termine; lo Stato è divenuto una sola famiglia, anzi un individuo che riflette la tripartizione dell'anima, e ne'suoi procedimenti dà a divedere l'inseparabile unione de' suoi elementi razionale e affettivo. Per questa medesima via credette Platone d'aver eziandio dimostrato la congiunzione della felicità con la virtù. Ad un intelletto infatti, seguita lo Steinhart, che vive soltanto nel mondo delle idee più alte, questa vita comune, libera da ogni cura e necessità personale, spesa tutta nelle più profonde speculazioni o nella più nobile attività, poteva bene sembrare felicità purissima e l'amplissima rappresentazione del regno della moralità.

Ma, a compiere la trattazione impresa in questa terza parte del dialogo, resta ancora un punto a Platone: mostrare cioè come questa compiuta unità dello Stato, fondata su l'innalzamento degl'individui a gradi di gran lunga soprastanti alla vita ordinaria, possa conservarsi tale ed uscir vittoriosa nelle lotte esteriori. È di per sè chiaro, che un' unità così stretta ed una comunità di corpo e di spirito così perfettamente sana, necessariamente riporterà vittoria su gli Stati infermi 244); e a quest'ideale mira la educazione guerresca, come principio unico d'ogni guerra rimane la giustizia. La guerra stessa apparisce così

244) Libro V. cap. XIV. a XVII. pag. 455 a 471.

sotto una luce novissima: la non è più vendetta d'offesa patita, ma legale punizione ed atto di giustizia, che si propone l'espiazione dell'ingiustizia e l'instauramento dell'ordine morale. In questo concetto si fonda il nuovo diritto delle genti, che, sebbene limitato nella sua applicazione a' popoli di stirpe ellenica, è pur sempre avvivato da uno spirito umanitario, affatto nuovo e straniero all'antichità.

L'altezza di questi nuovi principii svolti in questa parte del dialogo, che ha tutta l'apparenza d'una digressione, anche meglio ti si fa manifesta, se tu li raffronti con le affermazioni della parte antecedente. Nel libro IV. a' custodi era facile la difesa dello Stato anche di fronte a poderosi nemici [245]), perchè, dispregiatori delle ricchezze, potevano agevolmente procacciarsi alleati, lasciando loro ogni preda di guerra. D'altra parte, là permanente è rappresentata la guerra, e per essa è appunto organato un esercito, com'oggi direbbesi, stabile; qui invece la guerra è arte, alla quale s'addestrano fino da giovinetti i custodi, andando persino spettatori della battaglia in campo [246]). Certo anco qui v'hanno disposizioni severe, che contrastano con l'alta umanità che traspira dal libro; ma se ricordi lo scadimento dello spirito militare nel popolo ateniese dell'età di Platone, ti spieghi la severa disposizione per chi abbandona la propria ordinanza [247]) e l'altra veramente feroce contro chi vivo cada in mano al nemico [248]).

245) Capitolo II. pag. 423 b.

246) Libro V. cap. XIV. pag. 467 a.

247) Ivi pag. 468 a.

248) Ivi medesimo. Nella parola platonica par di sentire una dura ironia.

Qui finalmente ti colpisce, per la prima volta, la coscienza de' legami tra le schiatte elleniche. Alla volgare abilità di suscitare le divisioni tra' vicini per farli deboli, Platone contrappone il concetto d'una nazione unita, che serba, a malgrado delle discordie, i vincoli d'affinità, e nella quale possono sorgere divergenze e contrasti, ma non guerra [249]). Contro la brutale consuetudine del tempo suo egli dimanda che le città greche non siano assoggettate per la forza. Dominio di barbaro non contaminerebbe la terra greca, se, anzichè logorarsi in intestine guerre, tutte le forze fossero rivolte contr'esso [250]). Il concetto moderno dell'unità nazionale non potrebbe più apertamente essere dichiarato.

Se non che, questo nobile ed alto concetto è originariamente platonico, o forse Platone non l'ha attinto dalle orazioni e dalle scritture politiche de' due maggiori retori del tempo suo? Certo è che a quel tempo le orazioni panegiriche di Lisia e d'Isocrate avevano omai divulgati questi stessi principii. L'olimpiaco di Lisia così aveva tocco il cuore de' convenuti alla solennità d'Olimpia, che per poco gli oratori di Dionigi tiranno non ebbero a patire la massima onta; e 'l panegirico d'Isocrate, frutto di lungo studio e di molto lavoro, non appena vide la luce, addivenne un esemplare classico per tutti coloro che davano opera all'eloquenza ed alla filosofia civile.

Questo ricordo di letterarie relazioni e di comunanza di principii tra 'l filosofo e' due maggiori maestri dell'eloquenza, ch'erano in fiore nell'età sua, ci apre agevole il

249) Libro V. cap. XVI pag. 470 c.
250) Ivi cap. XV. pag. 469.

passo a trattar anco noi una questione, su la quale la critica moderna ha variamente e a lungo discusso. De' grandi poeti ateniesi, com'è noto, solo Aristofane sopravvisse alla guerra del Poleponneso, nelle varie vicende della quale eran morti Euripide e Sofocle, a distanza brevissima, Cratino ed Eupoli. Egli invece, ancora per buon numero d'anni, resta poeta fecondo e, a' nuovi tempi acconciandosi, con la sua solita vena dà la baia a' nuovi vizii e alle nuove follie. L'anno quarto dell'Ol. XCVI o 'l 392 av. C., come si deduce da un accenno all'alleanza degli Ateniesi co' Corinzi, i Beoti e quei dell'Argolide, Aristofane presentò al teatro le sue Ecclesiazuse, o le donne arringatrici in parlamento. Adattandosi alle angustie in cui versava lo Stato, la nuova comedia non ha il largo apparato delle comedie de' tempi migliori; lo stesso coro è 'l più povero che ci offra l'antica comedia, rappresentando le donne dell'Attica, trasfigurate sol da principio con barbe e mantelli da uomo; e per di più poco canta, essendo la parabasi intralasciata per dar luogo ad un breve discorso, col quale, prima che 'l coro lasci la scena, esorta i giudici a pronunziare retta sentenza.

Come appunto in un' altra comedia, presentata al teatro quando più era grave il peso della guerra dopo la spedizione di Sicilia, le donne, capitanate dalla robusta Lisistrata, cospiravano per avere in mano l'acropoli e prendere un estremo partito, che forzerebbe i loro mariti a fare la pace, così ugualmente una cospirazione di donne per una completa rivoluzione sociale è 'l soggetto delle Ecclesiazuse. Prassagora moglie di Blepiro, nella ricorrenza delle feste Scire, ha persuaso le sue compagne a radunarsi in un dato giorno, con le vesti e i calzari de' loro

mariti e con barbe posticcie, per indi recarsi insieme all'assemblea popolare, e farvi passare un decreto, che proclami la comunione delle donne e de' beni. Allo spuntare del giorno fissato, Prassagora, vòlto un saluto alla lucerna, che parodia il tono de' tragici, sta attendendo le donne, che giungono l'una appresso l'altra e narrano, come ciascuna è scappata da lato al marito [251]); ma prima di muovere al luogo dell'adunanza, fanno come la prova della parte, che in essa farebbero, dichiarando di voler prendere il timone della nave dello Stato, che omai più non cammina nè a remi nè a vele,

νῦν μὲν γὰρ οὔτε θέομεν οὔτ' ἐλαύνομεν·

nè è a dire come in questa lunga scena [252]) la vis comica abbondi. Il parodos che la chiude, satireggia la composizione e le forme delle popolari assemblee del tempo, a confronto de' costumi del buon tempo antico [253]).

Intanto Blepiro, il vecchio marito di Prassagora, stretto da un bisogno corporale, esce di casa, e non avendo trovato nè i suoi calzari nè 'l suo himation, s'è buttato addosso la veste da' vivi colori della moglie, della quale lamenta l'assenza, non senza accennare a qualche malo sospetto. In quella ch'e' fa le sue faccende, esce, nelle condizioni medesime, dalla sua propria casa un altro cittadino, col quale si passa il più naturalistico dialogo; e, poco ap-

251) Versi 1 a 110.
252) Versi 115 a 285.
253) Versi 285 a 310. Avverti anche qui il ricordo di Mironide il vecchio stratego celebrato anche nella Lisistrata v. 797, il quale fu arconte venti quattr'anni dopo la fuga di Serse, e venti sei prima della guerra del Poleponneso.

presso, s'appresenta Cremete a dar conto della seduta e delle deliberazioni ivi prese, per le quali, essendo questa la sola novità, onde non s'era fatto sperimento in Atene,

« ἐδόκει γὰρ τοῦτο μόνον ἐν τῇ πόλει
οὔπω γε γεγενῆσθαι » [254])

il governo dello Stato era alle donne commesso.

Il coro delle donne che torna dopo l'assemblea e alla sua testa Prassagora studiano, a che l'inganno così felicemente condotto, non sia discoverto. Ma intanto Blepiro rincontra la moglie, cui domanda ragione della sua strana partenza da casa co' vestimenti suoi propri; ed ella femminilmente lo inganna, dicendo essere andata da un' amica che era nelle doglie del parto. La lagnanza che fa 'l marito d'aver perduto i tre oboli per la presenza all'assemblea, quanti bastavano allora a comperare un sestiere di medimno di grano [255]), è a lui stesso occasione di far nota la nuova parte, che la legge votata dall'assemblea assegna alle donne; e Prassagora e il coro intonano le lodi del nuovo reggimento. In appresso Prassagora, cui Blepiro dichiara che amore di novità e disdegno di tutto che sia antico, è ciò che più può nel cuore degli Ateniesi [256]); eccitata da un canto corale, in cui è detto, che lo Stato ha bisogno d'ordini nuovi, saggiamente pensati, ma che non è 'l caso di nulla tentare di quello che già sia stato prima praticato o proposto, perchè tutto ciò

254) Versi 455. 56.
255) Versi 547. 48.
256) Versi 586. 587.

che non è nuovo, annoia gli Ateniesi [257]); si fa a svolgere al marito la piena comunione de' beni, delle donne e de' figli. È naturale che all'arguto poeta la comunione delle donne offra occasione di dar libero corso alla sua vena, onde le provvigioni bizzarre a favore delle vecchie e delle brutte [258]) e la parte serbata a' be' giovani [259]). In questa scena, che è la capitale della comedia, di fronte all'ardita e imperturbata legislatrice il vecchio marito, a così dir, rappresenta l'intelligenza volgare, che getta in mezzo le più comuni obbiezioni.

Le scene che seguono, ci danno i nuovi ordinamenti comunistici di Prassagora in pratica. La prima, d'una vivacità comica singolare, si passa tra due cittadini, uno, un dabben' uomo, tutto devoto alle prescrizioni di legge, e già tanto inchinato a gli ordini nuovi, che dispone tutte le suppellettili di casa sua per portarle nella comune proprietà; l'altro un furbone, che conosce i suoi concittadini, sempre pronti a votar nuove leggi, ma, quelle votate, non mai disposti ad adempiere [260]); ed egli cita gli esempi: la legge del sale, quella della demonetizzazione del rame, e in fine la legge finanziaria del quarantesimo proposta da Euripide, in cui il Boeckh credette di riconoscere il più giovine fratello del poeta.

Nella seconda, annunziando l'araldo che già il nuovo regime incomincia, e che le tavole son pronte, gli stessi due cittadini si trovan di fronte, ma le parti sono scambiate; il cittadino che non era punto disposto a pagare

257) Versi 577 e seg.
258) Versi 617 e seg.
259) Versi 705 e seg.
260) Versi 797. 98.

il suo debito a gli ordini nuovi, a mangiare è prontissimo, e l'altro gli vuol chiudere la strada al sissitio. In appresso è la gara tra una vecchia, ringalluzzita dalla disposizione della legge, che, vestita della sua più bella palla arancione, dà la caccia al prim' uomo che vada dietro a una bella donna, e dall'altra parte una ragazza che non s'acconcia ad esser seconda. E quando sopraggiunge il giovinotto, pieno d'amorosi ardori per la ragazza, tre vecchie se lo contrastano, finchè egli non maledice alla sua miseria. Oppostamente felice appieno si proclama una serva, dopo aver partecipato al banchetto: la quale vien cercando il suo padrone, il solo cittadino d'Atene che non abbia pranzato, e con lui, guidato dalla serva, si ritrae il coro, non senza prima dare a' giudici ammonimento, perchè secondo giustizia pronunzino, e saltando di gioia per la vittoria conseguita dalle donne, co' gridi d'Io ed Evoè, va pur esso a mangiare.

La splendida comedia, che 'l genio sempre fresco d'Aristofane seppe comporre, congiungendo una bizzarra fantasia con un grave pensiero, qual è quello che omai, per amore di novità, il suo popolo va dietro oggi a questo e dimani a quel capo senza vera fiducia, ed oggi una, dimani un' altra forma di reggimento prediligendo, parve già da tempo dettata per dar la baia alle dottrine dello Stato platonico. Come già il Morgenstern [261]), e prima ancora l'editore d'Aristofane il Bizet [262]), così anche, più

261) Comment. cit. I. pag. 73.

262) Nell'edizione che porta il titolo: Aristoph. Com. emend. et c. schol. O. Bisoti notisque varr. gr. et lat. ed. Aem. Portus. Aureliae Allobrog. 1607. Ivi nell'argomento della comedia il Bizet scrisse: «'Αρισνοφάνης τοὺς φιλοσόφους, οἷς ἐχθρὸς ἦν, μάλιστα δὲ τὰ τοῦ Πλάτωνος περὶ πολιτείας βίβλια ψέγειν, σκώπτειν καὶ κωμῳδεῖν δοκεῖ.

vicino a noi, critici d'altissimo valore questa tesi sostennero. Fed. Aug. Wolf scriveva della comedia: «der Hauptgedanke ist, die Weiber sehen ein, dass die Männer den Staat dumm regieren, und hier macht er Plato 's Buch de Republica lächerlich» [263]), e a lui s'accostarono lo Tschorzewschy [264]), lo Spengel e poi il Bergk ed il Meineke [265]). Più temperata sentenza pronunziò lo Schleiermacher [266]) e a lui s'avvicinò il Bernhardy [267]), ritenendo, che la comedia piuttosto si riferisca ad orali relazioni degl'insegnamenti platonici, che non proprio al dialogo dello Stato.

Ma contro la relazione della comedia al dialogo platonico si sono apertamente dichiarati, e per ragioni che noi riteniamo irrefutabili, già da tempo, i più autorevoli espositori di Platone. La questione pareva anzi chiusa dopo le diritte considerazioni fatte dallo Zeller [268]), quasi epilogando quanto avevano prima già detto lo Stallbaum [269]), lo Steinhart [270]), il Teuffel [271]) ed il Suse-

263) Vorles. über die Alterthumswiss. II. pag. 265.

264) De Politia Timaeo Critia, ultimo Platonis ternione. Casani 1847.

265) Il Meineke Hist. crit. comic. graec. pag. 288 e il Bergk. Fragm. comic. II pag. 1162 giunsero fino a riconoscere nell'Aristillo, messo in canzone ne' v. 647 e seg. dal poeta, l'autore della Politeia. Altri poi dettero il massimo peso all'ἄριστος γραφέων del v. 975. Chi abbia vaghezza di conoscere in tutti i suoi particolari questa questione lungamente agitata, consulti il Susemihl: Die genetische Entwickelung der plat. ph. Zweit. Th. erste Hälfte pag. 294 e seg.

266) Platon 's Werke. II. 1 3 Aufl. pag. 16.

267) Gr. der griech. Liter. II. B. pag. 582. 2. Aufl.

268) Philosophie der Gr. Z. B. pag. 465 dell'ultima edizione.

269) Nei Prolegomena alla sua edizione pag. LXIX a LXXIV e negl'Iahrbücher dell'Iahn LVIII. pag. 262-268.

270) Einleitung S. 193 e Anmerk. 193.

271) Einleitung zur Politeia, ripubblicata con nuove cure nel pregevole volume «Studien und Charakteristiken zur Griechischen

mihl [272]), quando recentemente il Krohn tornò a sostenere, che se anche la comedia non s'indirizza alla persona di Platone « ein platonisches Paradoxon der Gegenstand nicht sowohl des Angriffes, als der komischen Persiflage sei » [273]).

Non senza ingegno veramente ha studiato il nuovo espositore di rovesciare quanto pareva ormai fermato da un lungo lavoro critico, tanto diligente quanto profondo: per la tesi che egli voleva avanzare, fidato sopra antiche autorità che noi pure dovremo esaminare a suo tempo, era capitale questo ritorno all'abbandonata relazione della comedia al dialogo dello Stato. Ma e le obbiezioni dirette e le ingegnose probabilità che solleva, non hanno bastato a farci scendere nella sua sentenza. Non ostanti le nuove leggi, che non impedirono ad altri poeti d'attaccare direttamente Platone [274]), se Aristofane avesse voluto colpire con la sua comedia il filosofo o i pensamenti suoi, non avrebbe mancato di designarlo abbastanza chiaramente, di guisa che la massima parte de gli uditori lo potessero riconoscere. Amore di dir cose nuove può aver indotto uomini ingegnosissimi, quali furono il Bergk ed il Meineke [275]), ad affermare che l'Ἀρίστυλλος del v. 647, il quale ὄζει καλαμίνθης, o l'αἰσχροποιός dello Scoliaste ravennate, sia lo

und Römischen sowie zur Deutschen Literaturgeschichte. Leipzig. 1871 ». Vedi a pag. 132 e seg.

272) Lib. cit. Parte prima del vol. II. S. XLIV. pag. 296 e segg.

273) Libro citato pag. 75.

274) Basti ricordare i versi d'Epicrate, conservatici da Ateneo II. 34 pag. 59 d. e la lunga serie di luoghi de' comici in cui nominativamente Platone è posto in dileggio, conservataci da Diogene Laerzio III. 26—29.

275) Libri sopra citati alla nota 164.

stesso Platone, designato col diminutivo del suo proprio nome. Ma ad Aristofane, che nelle altre comedie pronunzia chiari e tondi i nomi de' politici, de' cittadini, de' poeti e de' filosofi che la sua musa flagella, quale poteva essere buona ragione per nascondere sotto un nomignolo l'uomo, che, non partecipando affatto alla vita comune de' suoi concittadini, per innalzare la mente alle più alte speculazioni, se era, come bene ha detto il Krohn, una grandezza incognita al popolo, era tuttavia un soggetto sul quale la vena comica del poeta avrebbe potuto sbizzarrirsi a sua posta? Se l'attacco, come già scrisse lo Zeller, fosse stato contro una determinata persona diretto, perchè l'intendimento suo non rimanesse oscuro alla massima parte degli uditori, certo che Aristofane avrebbe chiaramente designata la persona che voleva mettere in giuoco. Nella discussione così lungamente agitata, si son sottoposti a minutissimo esame il canto corale, v. 371—581, e più specialmente i v. 378. 79. per ritrovarvi la parodia della speculazione filosofica; si sono posti l'uno di contro all'altro tutti i luoghi della comedia, che assomigliano a luoghi o a sentenze che si leggono nel libro platonico [276]); in questo si sono ricercate studiosamente le locuzioni tutte che suonano dispregio pe' poeti comici [277]); per togliere le difficoltà cronologiche, s'è accettata l'antica affermazione, che 'l dialogo fosse per la massima parte attinto alle *ἀντιλογίαι* di Protagora, ignote affatto a noi [278]); ma, com'è naturale, tali critici procedimenti non sono riusciti se non

276) Susemihl l. cit. pag. 297.
277) Ivi pag. 299.
278) Socher Platon's Schriften S. 313. La notizia trasmessaci da Diogene Laerzio III. 27 risale ad Aristosseno.

ad apprezzamenti subbiettivi. D'altra parte lo stesso Krohn giudica non accorto mettere a riscontro le libere fantasie d'un poeta co' resultamenti d'un gran lavoro filosofico; nè infatti è dalla maggiore o minore concordanza di pochi luoghi, ma dallo spirito che avviva le due opere d'arte, che può procedere il retto giudizio.

E già il Teuffel e lo Zeller hanno da tempo avvertito che il poeta e il filosofo muovono da punti diversi. Chè il poeta, come ben disse lo Zeller, ha sempre di mira le politiche e morali condizioni, che sono presupposte ne' Cavalieri, nelle Vespe, nella Lisistrata e nelle Tesmoforiazuse, e non punto mutate dopo la restaurazione di Trasibulo. Perciò la comunione delle donne e de' beni è dal poeta offerta su la scena, come l'estremo termine dello svolgimento democratico, e non già come una fantasiosa concezione d'un aristocratico dottrinario [279]. Laddove invece Platone, dirò con le parole stesse del Teuffel, alle donne non assegna, come fa comicamente Aristofane, il reggimento dello Stato; ma solo in corrispondenza alle più debili facoltà, una partecipazione alla vita pubblica [280].

Così il concetto capitale delle due opere d'arte esclude per noi ogni relazione tra esse; come poi le ragioni di tempo a pieno confermino questa sentenza, sarà dimostrato in altra parte del nostro discorso.

279) Libro sopra citato pag. 467.
280) Libro sopra citato pag. 133.

CAPITOLO VII.

La quarta e quinta parte del dialogo.
La filosofia al reggimento degli Stati

(Lib. V. pag. 471 - VI pag. 502 c.)

e la educazione de' reggitori di essi

(Lib. VI. pag. 502 c. VII pag. 541).

A molti certamente de' lettori di questo nostro studio su lo Stato platonico riuscirebbe strano, che noi avessimo speso tanto lungo discorso per negare ogni relazione tra la comedia aristofanesca e la nuova e ardita dottrina, che 'l filosofo avanza nella terza parte del dialogo suo, dove poi della dottrina stessa non facessimo speciale considerazione; ma essa trova più conveniente luogo qui appunto, ove il nostro proemio studia ad avviare il lettore alle speculazioni più alte ed alle teoriche capitali, non soltanto del dialogo, ma della filosofia platonica. Certamente ad ogni severo spirito fa altissima impressione quest' ultimo passo che ha mosso il filosofo per darci il suo Stato perfetto, sede della piena giustizia e dell' ordine morale; pel quale il focolare domestico e la famiglia, mutate le condizioni che li dominano nel mondo degli uomini, si allargano, come riconosce egli stesso, in una grande unità politica,

e non solo nel senso morale, ma naturale e litterale eziandio. Nell'innalzare, come a' dì nostri, uomini, spesso non retti, pazzamente van predicando, in una condizione di società essenzialmente diversa, la proprietà da' limiti accidentali della famiglia allo Stato, e nel sopprimere la naturale contrapposizione de' sessi, che nella famiglia stessa verificasi, indubbiamente Platone, innamorato del suo ideale, soverchiò non solo le istoriche condizioni della vita della sua nazione, ma eziandio di tutti i popoli conosciuti. Chè la famiglia e la proprietà da per tutto gli si mostravano come le salde fondamenta del viver civile, anzi le leggi fondamentali, onde l'uomo s'innalza all'umanità, consacrate e dalla religione e dalle più remote memorie delle origini degli Stati. La condizione e più libera e più alta, che negli Stati dorici, e a Sparta massimamente, aveva la donna, la quale, per la partecipazione a gli esercizii ginnastici, vi crebbe più gagliarda e più forte dell'animo, e 'l carattere meno esclusivo che in quegli Stati medesimi ebbe il matrimonio, poterono forse avviare la mente del filosofo ad una concezione, così discordante dalla comune nel mondo antico, intorno all'uguaglianza de' sessi e a' loro rapporti nel matrimonio. D'altra parte, sul cominciare del nostro discorso, abbiamo già accennato all'incrociarsi e al contendersi delle più opposte opinioni e delle più ardite teoriche di Stato all'età di Platone, tra le quali più specialmente vuol essere ricordata quella che surse nella scuola di Diogene cinico. E forse anche il divino intelletto di Platone da questo imperversare di dottrine sofistiche si trovò come spinto ad una concezione inadeguata del matrimonio. Chè, per un lato, riconoscendone la santità e contrapponendolo alla sfrenatezza sensuale, lo sottrae al-

l'arbitrio personale e lo affida a' poteri dello Stato; laddove d'altra parte, quasi a far meglio germogliare il particolare nel generale, la condizione massimamente richiesta dal concetto che i Greci ebbero dello Stato, allargò così la cerchia, in cui l'attività de' particolari si svolge, che effettivamente la famiglia inseparabilmente col possesso congiunta, è abolita, quasi tra Stato e famiglia potesse essere antitesi; dove invece la famiglia, anzichè instigare alla separazione dal generale e alla ricerca di scopi egoistici, nello Stato e per lo Stato trova la sua soddisfazione più ampia. Nel perfetto Stato di Platone il coniugio è santamente un baluardo contro la sfrenatezza sensuale dell'individuo, e l'assoluto dominio dello Stato su la vita de' suoi cittadini per questa parte non è affatto limitato. Tuttavia in luogo dell'assoluta abolizione d'ogni personale vincolo di famiglia, proclamata da' Cinici [281]), egli stabiliva un tale organamento di Stato, pel quale esso Stato medesimo veniva a spartirsi in un certo aggruppamento di famiglie, i cui membri dovevano riconoscersi nel più stretto senso della parola come fratelli. In questa famiglia, a così dire allargata, è come consacrato il principio dell'amicizia, tanto altamente importante nelle civili società de' Greci, anzi in una propria fratellanza mutato; ma vincolo fondamentale della nuova famiglia è la perfetta uguaglianza d'ambo i sessi sì per la educazione e sì in rispetto de'

281) Μόνην τε ὄρθην πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ (ἔλεγεν ὁ Διογένης). ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων. ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι· κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας. Diogene Laerzio VI. 72.

Le stesse dottrine professate apertamente da Antistene ci attestano Senofonte nel Convito IV. 38 e Diogene Laerzio VI. 3. 4.

loro diritti e doveri civili. Le difficoltà tuttavia e gli ostacoli d'ogni maniera che s'opponevano alle sue ardite affermazioni, chi legga attentamente, s'avvede che non sfuggivano allo stesso Platone. Là dove parla, per non citar che un esempio, degli esercizii che sosterranno le donne, nude il corpo ma di virtù vestite, e' previene con un solenne placito filosofico il facile scherno che potrebbe destare la sua parola; e poi pronunziata che l'ha, dichiara d'aver omai superato un maroso senza lasciarsene sommergere [282]). Le differenze specifiche de' sessi non sono certamente sfuggite a Platone, che anzi le dichiarerà nel Politico [283]), per la prevalenza d'una delle tre potenze dell'anima; ma ammettendo, che la donna ne sia in possesso ugualmente che l'uomo, e per conseguenza ugualmente ch'esso sia capace delle tre rispondenti virtù, sapienza, valore e sophrosyne, ne inferisce la necessità della uguaglianza delle condizioni civili. Nè pago della sola partecipazione alla vita politica, quale l'avevano in qualche modo le donne di Sparta, vuole eziandio, che nella guerra e negli ufficii e ne' doveri e diritti tutti s'accomunino a gli uomini, a questi soli riserbando le parti più gravi e più ardue, per ciò soltanto che hanno maggiore il vigore del corpo e più alta la disposizione dell' animo.

Ma per questo modo Platone, non può revocarsi in dubbio, ha ridotto la differenza de' sessi ad una quantitativa diversità di disposizioni e di forze; e volendo rialzarlo,

282) Libro V. cap. VI. e VII. pag. 457 a. b. Cf. anche pag. 457 a. 458 a. 472 a. e avverti più specialmente tutto il capitolo IV. pag. 453. 454, dove manifestamente risponde ad accuse che gli erano state fatte.

283) Politico cap. VI. pag. 262.

ha finito coll'avvalorare la subordinazione del sesso più debole. Anzi vuol riconoscersi, che, mentre studia ad elevare il sesso femminile allo stesso diritto dell'uomo, bramoso di rialzarlo dalla condizione servile in cui si trovava in oriente, e poco men che servile negli Stati jonici della Grecia, finisce coll'offerirci uno Stato, che ricorda il mondo ferino, o per lo meno adombra i selvaggi costumi delle barbare tribù, che per non esser giunte alla consapevolezza della differenza qualitativa de'sessi, abbandonano alla donna tutte le fatiche e le lotte dell'uomo. Nè lo stesso Aristotile, quando parla della naturale diversità tra la virtù della donna e dell'uomo [284]), sebbene parta da più giusto principio del suo grande maestro, s'alza al vero e giusto segno. Soltanto il mondo cristiano e la nuova età dell'uman genere, riconoscendo la differenza qualitativa, ne avvierà al concetto del morale compimento de' sessi, e così proclamerà la verace uguaglianza condizionale della donna e dell'uomo.

Nè più benevolo giudizio, per nostro avviso, darà il lettore dell'altra sezione di questa parte medesima [285]), ove ci si offrono i maritaggi comuni per elezione dello Stato. Bisogna credere che studiatamente Platone abbia dimenticato la sentenza de' Megarici, che 'l possibile non è dal reale diverso [286]), quando l'ordinamento de' maritaggi ha subordinato alla possibilità della direzione de'magistrati, ed anzi in questa politica direzione ne ha stabilito il principio determinante. Con ciò egli ha apertamente discono-

284) Politici Lib. I. cap. V. § 3-8.
285) Libro V. cap. VII. a XIII. pag. 457 c. 466 d.
286) Aristot. Metaph. Θ. 3.

sciuto la umana natura, che ad ogni conato di stringerla in vincoli non naturali violentemente resiste. Una volta poi che il nostro autore s' è messo per questa via, quasi senza che se n' accorga, s'allontana affatto dallo spirito e dalle condizioni storiche della vita ellenica, al cui instauramento, come per molti punti è provato, aspirava; e nel libro medesimo, in cui ha posto le fondamenta d'una dottrina morale, tanto spesso prenunziatrice del cristianesimo, stabilisce, quanto all'unione de'sessi, principii e forme che onninamente con la morale contrastano. Nè basta: chè facilmente potresti convincere di contraddizione il filosofo. I matrimonii designati dalla sorte, ancorchè secondo gl' intendimenti e sotto la vigilanza de' supremi poteri dello Stato [287]), se anco a Sparta, sotto determinate condizioni, poteron mettersi ad atto, presuppongono agenti, che affatto renunzino ad ogni lor volontà determinante il proprio destino, o piuttosto un religioso sodalizio, tutto chiuso in sè stesso e appartato dal resto del mondo. Ad ogni modo poi il matrimonio è qui compreso soltanto come mezzo alla procreazione, e non punto come morale comunione della vita; quale, anco innanzi al cristianesimo, era entrato nella coscienza de' più eletti tra' popoli antichi. E se qui vedi proclamato l'assortimento pel connubio d'uomini e donne, che possano ingenerare i figli migliori, nel Politico [288]) oppostamente le degenerate nature si congiungeranno in connubio, quando già Platone s'è levato al concetto del morale compimento nel matrimonio. Il matrimonio così, formato dallo Stato e per lo Stato, non solo ignora ogni

287) Libro V. cap. VIII. pag. 460.
288) Politico cap. XLVIII. pag. 310.

legame di famiglia, ma, ciò che più offende, annualmente si spezza a volontà de' dominanti, che l'hanno stretto e formato. Con un manifesto accenno alle sacre leggende ed a gli usi antichissimi [289]) questi matrimonii che Platone chiama sacri, ἱεροὶ γάμοι, sono celebrati in mezzo a feste, sacrificii ed inni; ma se di tale religiosa dedicazione ti rendi facilmente ragione, essa non ripara al difetto d'ogni morale dignità e libertà. I figli nati di queste nozze annuali tra uomini e donne, che pel comune vincolo si chiamano tra loro fratelli e sorelle, hanno un comune allevamento, a cura dello Stato, e a mezzo di determinate nutrici, straniere ad ogni vincolo di famiglia. Per gli altri, che nasceranno dalle unioni non assortite da' magistrati, e non benedette dalla religione dello Stato, anche il libro platonico mette innanzi le barbariche costumanze, non affatto insolite in Grecia, della esposizione o della dispersione del frutto dell'amore. Nè è senza mestizia, che vediamo l'alto intelletto del filosofo ricorrere a tali inumane costumanze dinanzi alle naturali unioni che i magistrati della sua repubblica non saprebbero impedire, e al fine di cautelarsi dall'incremento della popolazione dello Stato.

Contro concezioni così mal sane, se anco con calda parola t'è offerto in mezzo ad esse il quadro ricreante della felice e concorde vita de' cittadini d'uno Stato, non turbato da lotte o gare egoistiche, dove gli eguali d'età

289) Ἱεροὶ γάμοι chiamavansi in Grecia le feste primaverili, nelle quali, sotto il simbolo delle nozze di Zeus con Hera, come principio della fecondità della terra, si celebrava il rifiorire della natura. Cf. Preller Griech. Mythologie I. 106.

Varie rappresentazioni di queste feste ci offrono le opere dell'arte greca. Cf. Böttiger Kunstmythologie II. 243 e seg.

non solo si nominano, ma effettivamente sono fratelli e sorelle, e dove tutti i vecchi godono della devota reverenza de' padri e delle madri, dove ciascuno di che che sia può dire « è mio », e la gioia e 'l dolore di cadauno è gioia e dolore di tutti, vera immagine del morale ordine del mondo e rinnovellamento di quell'aurea età, alla cui descrizione esiodea si tolgono a prestito le parole [290]); contro concezioni cotali sin dall'antichità si sono mosse critiche e accuse. Già primo Aristotile [291]), come è noto ad ogni cultore degli studii dell'antichità, al suo grande maestro fe' colpa di contraddizione, perchè, dove tutto è comune, nessuno può dire « è mio » di che che sia. Mentre ciascuno, viene poi seguitando, vivamente cura i suoi particolari interessi, della proprietà comune non è affatto sollecito. I mille fanciulli dello Stato, se appartengano ad ogni cittadino, non perchè nati di lui, ma nati nello Stato, tutti avranno scarsa cura d'essi figliuoli. Del fanciullo promettente ognuno dirà « esso è mio »; di quello che venga su male, si dirà, da chiunque sia nato: « è mio oppure d'altri ». Supremo bene dello Stato è la concorde armonia de' cittadini, ma dove la comunanza prevale, essa spegne ogni reciproca benevoglienza. Come il dolce liquore di poche goccie di mèle sparisce in una grande quantità d'acqua, così l'affetto, che significano i cari nomi di padre e di figlio, andrà perduto nello Stato, ove indarno il padre penserebbe al figlio e il figlio al padre, nè a' fratelli i fratelli. E poi, terminando, dimostra Aristotile, quanto sarebbe difficile ad alcuni tra' cittadini d'ignorare quali

290) Libro V. cap. XV. pag. 468. 69.

291) Politici Libro II. cap. I e II. Noi riassumiamo brevemente dal testo la critica già famosa nell'antichità.

siano loro figli o fratelli; e quanto saran più gravi i delitti, in ogni società inevitabili, quando si passeranno tra congiunti per sangue. Finalmente già il discepolo avverte l'oscurità in cui ci lascia Platone, su la condizione che fa alle donne ed a' figli de' lavoratori e degli artigiani.

Queste censure [292]), in forme diverse, si son ripetute ben molte volte nel lungo corso de' secoli da Cicerone, che fa dire al suo Lelio [293]): « princeps ille, quo nemo in scribendo præstantior fuit, aream sibi sumpsit, in qua civitatem exstrueret arbitratu suo: præclaram ille quidem fortasse, sed a vita hominum abhorrentem et moribus »; sino al Rousseau, il quale scrisse con grazia francese [294]): che Platone, dopo soppressa la famiglia nella sua repubblica, non sapendo più che si far delle donne, si trovò forzato a mutarle in uomini. Nel secolo nostro filosofi, economisti e scrittori d'ogni ragione hanno, con maggiore o minore conoscenza della dottrina platonica, disputato intorno a questi concetti, massimamente quando una mano d'uomini arditissimi, prendendo anche il nome di Platone a bandiera di loro conati, parvero minacciare la società [295]). Sarebbe vano di riandare qui questa lunga disputazione, le

292) Le censure fatte da Aristotile alla Politeia platonica sono largamente e dottamente comentate dal Pinzger nella dissertazione « de iis quae Aristoteles in Platonis Politia reprehendit ». Lipsiae 1822.

293) De Republica II. 11. 21.

294) Emile Livre V.

295) Accenno più specialmente al Raumer, allo Stahl ed al Sudre; e a questi è pure da aggiungere il von Voorthuysen in una sua Dissertatio oeconomico-politico-litteraria qua Platonis doctrina de communione bonorum, mulierum et liberorum in libris de Republica proposita, sub examen vocatur. Trajecti ad Rh. 1850. Degli espositori platonici non è caso fare ricordo.

cui ultime voci di Giulio Simon e dal Van der Rest [296]) risuonano ancora alle orecchie de'nostri lettori. Sì ci cale prima che procediamo, fermare due punti, pe' quali anche gli erramenti del genio possono attenuarsi. Platone moveva alla ideale costruzione dello Stato da una condizione di vita, che gli offeriva la servitù e la donna e 'l matrimonio in bassissimo stato. La famiglia, cui scomponeva e spezzava l'etèra, egli mise in potere de' magistrati, e se proclamò comune la donna, egli che s'era alzato alla più alta teorica dell'amore, anzi che dare soddisfazione alle passioni sensuali, nella cui grazia moderni riformatori proposero l'abolizione del matrimonio, e' le volle sorvegliate e rigorosamente infrenate dal potere dello Stato. Il quale Stato da ultimo ha studiatamente rappresentato in condizione di guerra e non di pace, per mettere innanzi nuovi e più umani principii riformatori, che i ricordi strazianti degli orrori e della desolazione della guerra peloponnesiaca gli avean suggerito.

Dopo tali discussioni torna a dimandarsi ancora se sia possibile mettere ad atto questo ideale di Stato [297]), e così si apre il passaggio alla quarta parte del dialogo, la quale ha carattere proprio e molto più filosofico. Su le prime, richiamando a mente il punto ond'è mossa l'indagine, parrebbe volesse negativamente rispondere, quasi che nè l'individuo nè lo Stato adeguino perfettamente l'idea di giustizia, riportandosi all'esempio del pittore, che dato un ideale di bellezza nell'opera sua, non sa poi dirti

296) Le Devoir par J. Simon, Paris 1863.
Van der Rest: Platon et Aristote. Essai sur les commencements de la Science politique, Bruxelles 1876.
297) Libro V. cap. XVII. pag. 471.

se sia in natura possibile [298]). Con ciò viene intanto a fermare, la realtà sia già ne' limiti della parola, e dobbiamo accontentarci di stabilire una repubblica, che ne' rapporti fermati s'accosti, quant'è possibile, all'ideale della giustizia; mentre per questa via stabilisce già la tesi che più tardi svolgerà nelle Leggi [299]). L'idea così, sèguita dimostrando, non entra mai nella vita affatto pura, sola tuttavolta la filosofia consegue una condizione che all'ideale s'accosta. I reggitori quindi debbono essere amici della sapienza, o i filosofi salire al reggimento degli Stati [300]).

Per cotale affermazione il concetto di filosofia acquista pel nostro autore una più compiuta determinazione. Pe' resultamenti a cui è giunto ne' primi dialoghi, distinguendo cognizione da opinione e sapere da pensare, e' s'è come preparato il terreno sul quale innalzare il suo edificio scientifico. E sul cominciare della quarta parte del dialogo, che corrisponde alla chiusa del libro quinto della partizione volgata, quasi a fondamento delle seguenti discussioni, torna studiatamente Platone a svolgere la dottrina che pone a base di tutta la filosofia. La scienza aggiunge l'eterna ed immutabile essenza del vero esistente, dove la opinione instabile pende tra l'esistente e'l non esistente, tra'l sapere e'l non sapere, ma, perdendosi ne' particolari, non giunge mai al generale, e mentre vacilla d'una in altra antitesi, apparecchia una fallace oscurità su' subbietti, opposta alla splendida luce delle idee, a cui il vero sapere s'innalza. Così Platone, per discendere a più minuto esame come la importanza della dottrina consiglia, viene a di-

298) Libro V. cap. XVII. pag. 472 d.
299) Ivi pag. 473 a.
300) Ivi cap. XVIII. pag. 473 d.

stinguere la facoltà che s'accontenta de' fatti, dall'altra che ne cerca le leggi. Filosofo per lui è quegli appunto che sempre risale alla ragione de' fatti, o che aspira ad ogni conoscenza [301]); e giunge a questa determinazione per via dell'esempio degli amatori de' be' fanciulli, di quelli del buon vino e degli ambiziosi [302]), ognuno de' quali ama sempre e in ogni forma l'oggetto della sua propria passione. Così dunque anche l'amor della scienza ha carattere universale e a tutta quanta la scienza aspira; e dov'uno non dimostri in gioventù questo amore, non è da attendersi, che nella virilità sia filosofo [303]). Glaucone, che piglia sempre le cose alla leggiera, soggiunge che allora alcun che di filosofo si troverebbe pur negli assidui frequentatori delle Dionisie; ma Socrate gli risponde, che non si tratta già del piacere della vista delle belle forme, ma dello speculare la verità, che è ciò ch'è proprio del filosofo. La verità poi a sua volta, dandoci l'essenza delle forme, in luogo di esse, de' colori e de' toni, c'innalza alla bellezza istessa.

Per questo μακρὸς λόγος, come egli stesso, sul cominciare del libro sesto, designa la discussione su la essenza della filosofia, che tuttavia alla critica moderna è sembrata soverchiamente breve, anzi, per riferire la parola dello Schleiermacher, d'una « ziemlich gedrängten Verhandlung » [304]), si è aperto la via a rappresentarne la solenne imagine della Filosofia. E qui è impossibile non riconoscere, che il libro prende un nuovo avviamento. Al

301) Libro V. cap. XIX. pag. 475 b. c.
302) Ivi pag. 474 e 475 a.
303) Ivi pag. 475 d.
304) Libro VI. cap. I. pag. 484 a. e Schleiermacher l. c. pag. 27.

Socratico, che si propone di riformare secondo la moralità, sottentra il teoretico, che s'alza in isfere più luminose. Mentre il primo faceva discendere l'idea tra gli uomini, il teoretico alza l'uomo all'idea. « La buona instituzione », è stato già detto, « e la buona educazione salvata che sia, i buoni naturali produce, e alla lor volta i naturali buoni di questa stessa educazione approfittando, eziandio migliori riescono, che i loro predecessori non fossero » [305]); e in ciò è la πολιτεία, che raggiunge il suo fine, quale ci si è svolta sin qui; ora a capo di essa stanno i filosofi, « che son tutti amore per la disciplina che li chiarisce intorno a ciò che è, e sempre immutabile resta, nè a' cambiamenti soggiace del divenire e del corrompersi » [306]). La φύσις de' custodi che già conosciamo, si muta nella φιλόσοφος φύσις, e 'l τὸ φιλόσοφον, come complesso di perfezione, prende 'l luogo della δικαιοσύνη.

In quest'altissima discussione, che è come la terza sezione di questa quarta parte [307]), il punto capitale è: che

305) Libro IV. cap. III. pag. 424 a.

306) Libro VI. cap. II. pag. 485 a. b.

307) Nella quarta parte del dialogo, V. pag. 471 a VI. pag. 502 sono a distinguere cinque sezioni. La prima che va dalla pag. 471 c. alla 474. discorre della possibilità dello Stato ideale.

Nella seconda hai la propria essenza della filosofia: pag. 474-480 a. La terza ti offre intiera la immagine del vero filosofo VI. pag. 484 a. — 487 b.

Le obbiezioni d'Adimanto su la scarsa pratica de' filosofi per gli affari, che sono occasione a dire dell'invidia volgare pe' filosofi e della varietà delle indoli filosofiche, costituiscono dalla pag. 487 b. alla pag. 497 a. la quarta sezione.

E nella quinta, dopo spiegato perchè i filosofi, timorosi di contrarre macchie da gli Stati infetti, si tengano da gli affari lontani, si dimostra come lo Stato novello favoreggerà il culto della filosofia: pag. 497 a. — 502 c.

la sapienza, la quale tende incessantemente al vero, abbandonandosi tutta alla contemplazione dell'essenziale eterno è effettrice essa stessa di tutte le altre virtù, che innalza ad una purezza ideale [308]). Così dalla vera sapienza la temperanza procede, da essa il valore, ed essa medesima s'identifica con la giustizia. Forse in verun altro luogo platonico non ti si offre come in questo così chiara e così splendida la essenza una ed inseparabile della virtù e, nel tempo medesimo, la essenziale unità della ragione teoretica e pratica; mentre qui stesso sono già preannunziati i solenni principii, che ne' seguenti libri avranno poi svolgimento, della ideale disciplina della virtù procedente dall'idea del supremo Bene.

Per naturale antitesi a questa pura e vera filosofia è contrapposta la imagine della falsa e della impura filosofia, nella quale domina l'apparenza e l'opinione di fronte alla ragione scientifica e alla verità, che imperano in quella [309]). Per questa contrapposizione, la distinzione teoretica di scienza e opinione già prima posta, addiviene realtà. E per ciò che il non vero ed il male per due diversi lati si discostano dal vero e dal buono, ora soverchiando, ed or difettando, anco la impura filosofia sotto due diverse forme ci si presenta. La ci apparisce primieramente, nelle nature affatto filosofiche, quale degenerazione di naturale eccellenza ed abilità, pel soverchio svi-

308) Libro VI. cap. II. pag. 485 c. a 487.

309) Libro VI. cap. III. e IV. pag. 487 e 33. A questa importante dimostrazione che è la quarta sezione della quarta parte, preludiano le obbiezioni d'Adimanto e il paragone preso dalla vita marinaresca, già celebrato dall'antichità e svolto in un solo periodo per amplificazione, pag. 488 a. che, non senza sforzo, ci siamo ingegnati d'imitare nel nostro italiano.

luppamento di particolari disposizioni e virtù, tanto più facile per la mala azione che esercitava un tempo moralmente e politicamente guasto, che ugualmente ne sospingeva a stabilire false ed immorali teoriche, quanto a sfrenatamente operare [310]). D'altra parte, pel difetto, ci si offrono dinnanzi le nature non filosofiche, che scarsamente dotate, s'introducono nel sacrario della filosofia, indirizzando la imperfetta sapienza a scopi egoistici [311]). Se non che, chi bene consideri, ambedue queste forme della falsa filosofia Platone, con la sua profonda penetrazione storica, riconduce al politico e morale decadimento del tempo suo, accagionando a questo medesimo scadimento, che la pura filosofia non abbia la sua piena efficacia, ma sia obbligata a ritrarsi, per isfuggire nella tranquillità della riflessione la corruzione del mondo [312]). Con che effettivamente viene ad essere stabilito, che la scienza puramente teoretica o speculativa non è la vera e propria filosofia, la quale vuol essere eziandio pratica ed effettrice d'una morale conformazione di tutta la vita, ciò che non può conseguitare, se non in condizioni di tempo e di luogo affatto diverse da quelle in cui visse e pensò il nostro filosofo.

L'intento della filosofia questo solo essendo di guidarne a tanto migliori condizioni, l'amico della sapienza non può mettere in dubbio la possibilità d'uno Stato, in cui la filosofia sia sovrana [313]); anzi deve studiarsi di guadagnare alla vera filosofia i rettori degli Stati, e così ap-

310) Libro VI. cap. V. pag. 490 b. — cap. IX. pag. 495 c.
311) Ivi cap. IX. pag. 495 c.
312) Ivi cap. X. pag. 496.
313) Libro VI. cap. XI. pag. 497.

parecchiare l'impero di lei, e, pel suo mezzo, quello della virtù. Per ciò la filosofia non può nè deve occuparne solo nella giovinezza, ma compenetrare tutta la vita [314]). Movendo dal sommo Bene, sua meta è d'innalzare l'uomo alla simiglianza del divino con la serena speranza d'una vita beata dopo la morte [315]). Questi alti e nobili pensamenti preparano alla nuova religione, che sarà in appresso annunziata, e della quale già abbiamo avuto innanzi le prime linee; e come naturale passaggio ad essa è la profonda discussione dialettica, che, seguitando, ci dischiude tutto il regno dalle cognizioni umane. Infatti od esse preparano, od esse fan parte della filosofia; e quindi così è compiutamente tratteggiata la imagine sua; ma, ricercandola e studiandola come mezzo educativo e formativo della mente, ci è offerta ad un tempo come la possibilità, che governanti in essa metodicamente instituiti, mettano ad atto un reggimento nel quale, pel morale bene degli uomini, ella regni sovrana.

Così dunque, poichè non sarà inutile epilogare l'alta dottrina contenuta in questa parte, lo Stato ideale già innanzi tracciato è possibile, dove regni la filosofia; sola la quale può metter termine a' dolori dell'umanità. Quindi la capitale ricerca della seconda sezione: chi sia il filosofo nel supremo senso della parola. E qui la discussione raggiunge un'altezza a cui non s'è levato ancora nessun dialogo platonico. Per essa l'antitesi tra l'ἐπιστήμη e la δόξα, o tra sapere e opinare, è svolta anco più chiaramente che non sarà nel Teeteto. Ambedue queste forme dell'at-

314) Ivi pag. 498.
315) Ivi cap. XIII. pag. 500. 501.

tività intellettuale hanno qui il loro campo definito ne' più sicuri confini. Essendo il divenire tra l'ente e il non ente, e tra 'l sapere che sempre ha per obbietto l'ente o l'idea, e 'l non sapere, che, come nel Sofista è dimostrato, riesce al non ente, vacillando la opinione, essa è naturalmente mutabile, come quella che va dall'ente al non ente, e non è nè sapere nè non sapere. Sapere tende all'unità, opinare alla pluralità; e mentre questo si volge al mutabile, quello studia a conoscere l'immutabile, sempre uguale a sè, l'idea. E qui la parola ne' primi libri schivata, ἰδέα, solennemente apparisce [316]). Come si stabilirà nel Fedone, già qui annunziasi l'alto pensamento che ogni particolare, appunto perchè è tra l'ente e 'l non ente, ha in sè la sua antitesi, in quanto le proprietà sue sono relative, laddove la idea è assoluta, nè può accogliere in sè la sua antitesi. E per questo modo il filosofo giunge ad una seconda comprensione del sapere e dell'opinare, riguardandoli come potenze tra loro diverse, che hanno obbietti diversi ed effetti pienamente diversi; come appunto nel Filebo, con lo stesso procedimento, ci darà ragione del sentimento, vacillante tra antitesi e diverso ne' suoi gradi, a fronte della virtù, salda e immutabile, perchè fondata su la conoscenza.

Determinata per questo modo l'essenza della filosofia, la toglie poscia, nella terza sezione, a considerare nel rispetto etico. E allora quella sentenza, che Platone prevedeva accolta dal riso volgare, debbano salire al reggimento degli Stati i filosofi o i reggitori degli Stati divenire filosofi, acquista la più determinata comprensione, perchè

316) Libro V. cap. XXII. pag. 479 a.

degno di reggere gli altri uomini è solo colui, che aspira alla conoscenza dell'essere e dell'assoluto Bene e possiede insieme virtù ed esperienza da esercitare nella pratica della vita. Qui segue quel magistrale svolgimento della virtù del filosofo. L'amante del sapere anzi tutto, come già fu accennato nel Liside, ama ciò che gli è affine, il vero ed il bene; e per quest'amore riesce alla sapienza e alla sophrosyne, per ciò che appetisce soltanto le gioie dello spirito, che si collegano col possesso del Vero, e delle quali ci darà la descrizione il Filebo. Inoltre è valoroso, come quegli che non teme la morte, nè alla presente vita dà pregio in confronto dell'essere infinito e della infinita vita dell'anima, in che sta la fortezza e 'l valore supremo, fondato su la conoscenza, e dichiarato nel Fedone amplissimamente. Su tutta poi la sua vita si distende una mite e tranquilla armonia, procedente dalla giustizia e dal santo amore pel Vero.

A questa splendida rappresentazione del filosofo e delle sue virtù si contrappone finalmente quella delle due forme principali della falsa filosofia. Nell'ideale dell'amico della sapienza, accennando già alle successive determinazioni del Buono, egli ha riposto la vita dell'anima nella congiunzione con l'ente o con la verità, per la quale, come l'amatore del Fedro, il sapiente si libera da ogni dolore e passione. Ora, da questa serena vita dello spirito, da due lati, accade, si dilunghino gli uomini; da un lato le nature filosofiche, eccellentemente dotate, che cedono all'azione de' tempi di decadimento spirituale; dall'altro coloro, che per la povertà di loro natura a più modesti ufficii essendo chiamati, osano penetrare nel campo della filosofia, e impotenti che sono, regolare questa suprema di tutte

le scienze. A' tratti, co' quali que' primi ti rappresenta, è impossibile non ravvisare Alcibiade, l'entusiasta ammiratore di Socrate nel Simposio, e più ancora l'interlocutore nel maggior dialogo, che prende nome da lui. La vivacità ed i freschi colori, co' quali è ritratta la balda e giovanile natura, chiamata dalle sue doti alla superiore vita dell'intelletto, e insieme alla maggiore azione nella pratica dello Stato, ma travolta e sviata tanto dalle adulazioni, quanto dalla mutabilità del volgo, manifestamente accennano ad un personale ricordo e a lunghe considerazioni, che la fortunosa vita di lui aveva suggerite al filosofo [317]). Tra le quali massimamente notevole ci sembra quella, che appunto le nature per doti più splendide, più facilmente degenerino, ove le condizioni del loro tempo non offrano un campo adatto al loro sviluppo. E qui, dove t'attenderesti un accenno a' Sofisti, come a' maestri di corruzione, alto ti grida il filosofo, ch'è 'l popolo stesso, il quale queste nobili nature guasta e corrompe, avendo in odio gli amici della sapienza, come quegli che non sa innalzarsi all'idea del bello. Il perchè, se, in mezzo a questo generale corrompimento, qualche cosa resta di sano, come appunto ha detto nel primo libro, a proposito dell'ingiusto che serba alcunchè di forza e d'armonia, n'è da saper grado alla provvidenza divina. Quando poi viene all'altra categoria de' filosofi in difetto, o che poveri delle doti dello spirito, anzichè ad un'altra arte, si

317) Sebbene noi non abbiamo messo nè possiamo mettere in dubbio con lo Schleiermacher, l'Ast ed il Bekker l'autenticità del primo Alcibiade (vol. I. pag. 81 seg.), non possiamo passarci dal notare la corrispondenza mirabile tra molte espressioni di quel dialogo e il luogo della Politeia, che ad Alcibiade manifestamente si riferisce.

sono volti alla filosofia per annunziare opinioni, ma non veri pensamenti, a' lettori contemporanei, o della generazione immediatamente successiva a quella di Platone ben molti nomi dovevano affacciarsi alla mente. I cinici col loro Antistene e col loro Diogene; più ancora i sofisti di bassa lega, eristici e schermidori, quali quell'Eutidemo e Dionisodoro, che già imparammo a conoscere [318]), e lo stesso Trasimaco, il violento retore filosofo, che qui si prende la lezione in silenzio. A' quali guastamestieri della filosofia, che l'hanno messa in mala voce appo il popolo, con un cenno si contrappongono i rari amici veraci della sapienza, che, con amore di sacrificio, o nell'esiglio, o in una vita ritirata ed oscura, serbarono il culto del vero. E allora il pensiero ricorre ad Anassagora, ad Euclide da Megara, a Fedone e al buon Simone calzolaio, lo schietto Socratico; ma anco prima che tutti costoro alla mente del lettore si affacciano Socrate e lo stesso Platone: Socrate, perchè s'accenna, come a causa di salvazione, al divino o all'interiore demone; Platone, perchè, eupatrida e dotato di quante virtù facevan potente un antico, menò vita ritirata dal commercio del mondo, e di questa ritirata vita disse le altissime lodi nel Teeteto.

Ma qui, nel libro che potrebbe dirsi della sua sapienza, mentre dà lode a' filosofi, che studiarono a serbarsi tali, allontanandosi dall'ingiusto e dalla colpa, per incontrare la morte pieni di liete speranze, volendoli a capi e a guide degli Stati, non mette quali condizioni alla vita del filosofo la fuga del mondo e 'l ritiro contemplativo, che più tardi predicherà lo Stoicismo. Il filosofo deve per l'autore

318) Vedi il proemio all'Eutidemo, vol. III. pag. 400 e seg.

della Repubblica partecipare efficacemente a' dolori della vita dell'umanità, sanarne i difetti, innalzarla dalla vita terrena all'ideale. Per questa nobilissima attività piena di sacrificii, levandosi sopra sè stesso e riconciliando il pensiero con la vita, darà compiuta la imagine della vera filosofia. A' molti, che a' nostri giorni si piacciono di vituperare il nome di Platone, ora rappresentandolo come un fantasioso poeta, ora come il precursore di que' filosofi, che, nella più tarda antichità, per le tristizie de' tempi, disprezzarono ogni pratica efficacia su lo Stato, noi non temiamo di dire: il pensatore che vituperate, ha proclamato che 'l vero sapiente, salito al concetto di Dio e dell'eterno ordine del mondo, la cui armonia non è turbata nè da lotte nè da ingiustizie, a quest'ordine stesso ha da conformare e sè e la società umana. La filosofia per lui non ha da esser soltanto una disciplina giovanile, ma la guida dell'intiera vita dell'uomo, e l'amica di quell'età, in cui vien meno l'attività pratica per prepararsi, come Cefalo ha detto, alla vita, che adombrerà il mito escatologico (raccolgo studiatamente i due punti estremi del dialogo); e la filosofia dominando la vita o la vita innalzandosi alla filosofia, al filosofo s'appartiene di reggere le sorti dello Stato, ad esso consacrando l'attività sua. E questo è pensamento in cui veramente è presentita la dottrina del Cristianesimo, che non solo ci si abbia da tenere illesi dal mondo, ma che, secondo le forze che ci sono concesse, s'abbia anche ad operare per la edificazione del regno di Dio.

Questo concetto altissimo del filosofo e della sua scienza ha come aperta la via a Platone a trattare della idea del Buono e delle scienze che ad essa condu-

cono, nella quale le trattazioni tutte del dialogo trovano il loro punto centrale. Questa trattazione capitale, a cui ora passiamo col nostro discorso, è la quinta parte [319]) che si distingue nel dialogo; e in corrispondenza allo scopo di esso, ha la forma d'una seconda trattazione pedagogica e didattica, in servigio della più matura età de' reggitori dello Stato. Chè anche Platone, in un'età di sì eletta cultura ed alla speculazione tanto inchinata, ci offre il disegno d'un ammaestramento educativo, speciale a pochi, fondato su gli elementi primi d'ogni scientifica educazione, e pel quale si mira a quella armonica cultura delle superiori nature idonee ad attingere alla scienza, e per ciò stesso ad esser guida alla comune degli uomini.

Il punto in cui questa superiore cultura s'affisa, è la idea di Buono, che, com'è dimostrato nella prima sezione [320]), è la più alta e la più comprensiva di tutte le idee, principio supremo di scienza e fine ultimo dell'agire morale ad un tempo. Questa stessa comprensione amplissima dell'idea di Buono ha suggerito al filosofo il metodo, onde

319) Libro VI. pag. 502 c. a Libro VII. pag. 541 b.

320) Anche in questa quinta parte che abbraccia gli ultimi cinque capitoli del VI. e intiero il VII. libro, sono a distinguere cinque sezioni.

La prima che può intitolarsi della idea di Buono, va dal capo XV. al XX. pag. 502 c. a 509 d.

La seconda, che è la fine del VI. libro, pag. 509 d. a 511. e. dà la dottrina della conoscenza e degli obbietti di essa.

La terza che si apre con la splendida imagine dell'antro, Libro VII. capo I. pag. 514 a. a capo VI. pag. 521 c. ci dà i capitali intendimenti d'una filosofica educazione.

Nella quarta è la diretta esposizione d'un corso, com'oggi diremmo, d'istruzione filosofica: capo VI. pag. 521 c. a capo XIV. pag. 535 a.

La quinta che va sino alla fine del VII. libro, dà intiero il sistema di vita da praticarsi da gli uomini chiamati al reggimento dello Stato.

ne tratta; perchè, mentre dal bel principio la considerazione s'innalza all'idea del supremo Bene, come quella che in sè tutte le altre comprende, nella luce della quale pensante e pensato scompaiono in ambo le sfere del conoscere e dell'opinare, e d'ambedue determina i limiti e 'l contenuto, in appresso nuovamente da quest'altezza discende a' principii del conoscere nelle scienze propedeutiche e preparatorie, studiando la via per risalire dall'oscurità e dal molteplice all'unità e alla serena luce dell'Idea. Sotto il velo tuttavia d'una pedagogica, speciale a gli uomini di Stato, è facile di riconoscere gli elementi capitali di quella dottrina educativa, fondata su la legge dello svolgimento dello spirito, alla scienza superiore, cui il nostro filosofo con la vita concilia, riconducendola nel campo pratico, onde primamente la ricerca era mossa.

La prima sezione di questa quinta parte, come esternamente ne segna la metà, così intimamente è 'l punto centrale e supremo del dialogo; e non solo del dialogo, ma, può ben dirsi, di tutta la filosofia platonica. Qui l'alto intelletto arditamente si leva in faccia al sole, in cui s'appunta l'intiero mondo degli spiriti, e 'l suo occhio lancia sguardi profondi nella occulta essenza del Bene, sì che quasi s'arrischia, contro le leggi che egli stesso s'è imposto nelle comunicazioni del suo pensiero filosofico per la scrittura, d'esaurire l'alto subbietto. L'idea del supremo Bene non è per lui un astratto concetto, non un principio semplicemente formale, che sia richiesto dalla ragione pensante, non il principio e la fine d'ogni pensare, ma 'l principio onde scaturisce la vita e la virtù creativa d'ogni essere. Tutto che partecipa dell'essere, è

da esso e per esso e per ciò sovrasta ogni essere ed ogni pensare, e come la luce del sole è la effusione più pura che sia, così il più puro splendore riflesso del supremo Bene è lo spirito pensante. L'antitesi tra subbietto ed obbietto, tra pensante e pensato, tra verità e sapere nella luce di questa Idea, onnicreativa e comprendente in unità suprema ed eterna il tutto, scompare, e poichè in essa è la ragione suprema d'ogni cosa, in essa stessa le sfere del pensare e del volere convergono [321]).

« Ben molte cose, dice Platone, chiamiam belle e molte buone, e sempre così le affermiamo e le definiamo parlando. Ma ad un tempo il bello stesso e 'l buono stesso e così pure tutto, che ammettiamo come molteplice, a nostra volta ad un' unica idea riportiamo, ad una, cioè, di cadauna cosa, affermando ch'ella è di per sè. E di quel molteplice diciamo che per la vista conoscesi, ma non s'intende; laddove invece le idee s'intendono ma non si veggono » [322]). La vista che ci fa scorger gli obbietti, ha bisogno della luce, senza la quale non è dato vedere. La luce è data dal sole, e così il nostro occhio ha la potenza visiva come un'emanazione che procede dal sole, e per essa stessa vede il sole medesimo [323]). Ora un Sole altissimo ed invisibile produce il Bene [324]), e come gli occhi nostri veggono gli obbietti illuminati dal sole, così l'anima conosce e comprende, quando fisa i suoi sguardi su ciò ch'è illuminato dalla verità e dall' essere; ma la sua vista si turba quando riguarda ciò che è oscuro e mutabile.

321) Libro VI. cap. XVII. a XIX. pag. 505—309.
322) Ivi cap. XVIII. pag. 507 b.
323) Ivi pag. 307 c. d.
324) Ivi cap. XIX. pag. 508 c.

Com' un sole, la Idea di Buono spande così la luce della verità su gli obbietti della conoscenza e per essa l'anima è conoscente. Tuttavia l'Idea di Buono, che è principio della scienza e della verità non vuol esser confusa con la scienza e con la verità stessa, chè sarebbe confondere il sole con la luce [325]). E come il sole non dà soltanto a gli oggetti la luce, ma 'l crescere e la vita; ugualmente gli esseri intelligibili dall'Idea di Bene non soltanto hanno ciò per cui intelligibili sono, ma la essenza loro, abbenchè 'l Buono « la essenza medesima per dignità avanzi e potenza [326]) ».

Da queste altissime considerazioni la seconda sezione [327]) scende alla conseguenza che, come all'idea sta, quasi imagine reflessa, senza propria essenza, di rincontro l'apparenza; così anco la potenza pensante, ora abbandonandosi all'apparenza ed alla percezione, si muova nel mondo delle apparenze, ed ora invece s'alzi alla sfera dell'essere delle idee. Questo pensamento fondamentale nella dottrina platonica, a cui già era fatto accenno nella terza parte del dialogo, è qui svolto per guisa, che vi si riconosca per la prima volta agevolmente quel dualismo che è posto a base di tutti i successivi svolgimenti. Come infatti la cognizione, che muove dalla percezione, ora ha per suo termine l'obbietto stesso di lei, ed ora soltanto la imagine sua; e, nel primo caso, è credenza nella verità dell'oggetto percepito, nel secondo figurata rappresentazione [328]) od εἰκασία, ma volge pur sempre negli ele-

325) Libro VI. cap. XIX. pag. 508 e. 509 a.
326) Ivi cap. XIX. pag. 509 c. d.
327) Libro VI. cap. XX. XXI. pag. 509 d. a 511 e.
328) Libro VI. cap. XX. pag. 310 d.

menti dell'apparenza; così anco la scientifica cognizione assorge da imagini, da figure o da numeri, non procedenti da provate dimostrazioni, come accade nelle scienze matematiche, pur accostandosi molto da vicino al conoscere dialettico e filosofico, il quale, senza ricorrere a figure od imagini, tutto è nelle idee, e tende immediatamente alla suprema tra tutte, come all'eterno principio e fine, e al presupposto assoluto d'ogni essere.

E per seguire più da vicino il filosofo: il sole e il Bene sono ambedue re: l'uno del mondo visibile, e dell'intelligibile l'altro [329]). In ciascuno di questi mondi v'ha una parte oscura ed una luminosa che si corrispondono. Il sensibile è 'l mondo dell'opinione; l'intelligibile il mondo della scienza. La parte oscura del primo comprende le imagini degli oggetti visibili, su'quali s'esercita la conghiettura, εἰκασία; la parte luminosa gli oggetti visibili cui arriva la credenza, πίστις [330]).

Nel mondo intelligibile la sezione oscura si riporta alle nozioni é figure astratte, su le quali lo spirito opera per via della cognizione razionale διάνοια; e la sezione luminosa a gli eterni principii, alle idee, che coglie direttamente la pura intelligenza la νόησις [331]). Così quattro divisioni e quattro gradi corrispondenti nella conoscenza: sta al primo e più alto grado l'intelligenza pura, al secondo la razionale, più in basso la credenza e nell'ultimo la congettura o l'ipotesi; ed ultimo termine di questa ascensione è l'idea del Bene.

329) Libro VI. cap. XX. pag. 309 c.
330) Ivi cap. XX. pag. 310 a.
331) Ivi cap. XXI. pag. 311 d.

E poichè ogni conoscere muove dalle imagini, con una splendidissima imagine incomincia Platone a spiegare la progressione della conoscenza nella terza sezione [332]). È la imagine notissima dell'antro, in cui finge incatenati abitatori, i quali dando le spalle all'apertura della caverna, sono impediti dal collare che li stringe, di volger la testa. Dietro ad essi lampeggia un fuoco, il cui bagliore illumina il fondo della caverna. Tra 'l fuoco e 'l pertugio della caverna, per un erto sentiero fiancheggiato da un muro, passa gente, che porta ogni specie d'oggetti, le cui ombre si proiettano nel fondo della caverna dinnanzi a gli occhi de' prigionieri, che queste ombre prendono per oggetti reali e co' nomi delle cose, onde sono imagini, le designano, e l'eco ripercotendo le voci de' passanti, s'immaginano, che queste medesime ombre parlin tra loro. Seguita poi dimostrando, quali avrebbe impressioni uno di questi prigioni della caverna, se fosse d'improvviso condotto dinnanzi alla realtà delle cose, che ha vedute in ombra, e poi al cospetto della luce del sole. Felice del suo stato, dopo che a grado a grado si sarà abituato a sostenere la vista delle cose illuminate, e quella stessa del sole, se ripiombasse nell'antro, l'oscurità l'acciecherebbe in sul primo, ma poscia a' compagni di prigionia si farebbe a spiegare, come laggiù non veggan che ombre, a costo d'esser preso per pazzo o d'eccitare a' suoi danni l'invidia rabbiosa de' prigionieri [333]).

Il significato della splendida allegoria è di per sè chiaro. L'antro sotterraneo è 'l mondo visibile, il fuoco che lo

332) Libro VII. cap. I. a VI. pag. 514 a.—521.
333) Libro VII. cap. I. e II. pag. 514. 317.

illumina, la luce del sole, il prigioniero che ascende alla regione superiore è l'anima che esce dal mondo de' sensi per innalzarsi nel mondo dell'intelligibile. Nel sole che l'accieca e del quale non è buona a sostenere il fulgore, tu riconosci l'idea di Buono, nè è a meravigliare se, dopo contemplata in tutto 'l suo splendore questa idea, al ritornar nelle tenebre, quest'anima sia presa a scherno da quanti le ombre del reale e del vero prendono per realtà e verità. Nè il lettore penerà a concedermi, che nella fantastica quanto bella e ingegnosa imagine, ognuno può agevolmente riconoscere, insieme co' fondamenti d'ogni pedagogia, la intima istoria dello svolgimento tanto dell'individuo quanto del genere umano. Che se poi ti faccia ad indagarne il più recondito significato, nella imagine stessa trovi già contenuto l'alto pensiero, col quale si chiude il libro, l'uomo sia fatto per una vita superiore, che spande la sua meravigliosa luce su la vita terrena, la luce del cielo, che fuga le tenebre della terra. D'altra parte qui stesso ti si fa aperto il pensiero capitale del dialogo, non abbia il sapiente, scevro di cure, come nelle isole dé' beati, da passarsi la vita, ma, riscendendo nella mondana caverna, dar opera ad innalzare gradatamente gli uomini a' sereni splendori della verità, della libertà e della virtù [334]).

Ogni anima dunque dalla regione inferiore de' sensi può volgersi alle lucenti sfere dell'Idea, sol che sia bene diretta. Spesso le anime perverse sono per natura veggenti e meglio dotate di altre, ma le passioni e le grossolane cupidigie le tengono in basso [335]). Rompere questi lacci,

334) Libro VII. cap. III. pag. 417. 18.
335) Ivi cap. IV. pag. 518 c. 319 d.

purificare quest'anime e bene indirizzarle, questa è l'opera del sapiente. Il reggimento degli Stati non è nè per gli uomini inculti ed ignari del vero [336]), nè tampoco pe' solitari contemplatori, che ne' loro studi si procacciano un piacere egoista [337]). Dopo essersi consacrati alla contemplazione del Bene, gli uomini che hanno da regger gli Stati, uopo è, ridiscendano nel mondo degli uomini e l'alta loro scienza applichino nel dirigere i loro concittadini, con lor sacrifizio pagando così un debito verso lo Stato [338]). Il reggimento così verrà alle mani de' ricchi non d'oro e d'argento, ma di sapere e virtù, e 'l potere non sarà più una preda che si disputa, nè mezzo a satisfare ambizioni, ma un vero debito che s'adempie [339]).

E con questi concetti, dopo una breve ma manifesta apologia della sua propria condotta come cittadino della sua città e ne' tempi che visse [340]), nella quarta sezione, Platone passa a determinare; per quali studii si formeranno queste mirabili nature di sapienti. Omai l'antica pedagogica, che già prima ha tentato instaurare, a tanto fine riesce impotente; scienze ed arti abbisognano, che, mentre servono alla necessità della guerra, siano potenti ad innalzare l'anima da ciò che pare, a ciò che è, da ciò che diviene, a ciò che resta immutabile [341]). La di-

336) Libro VII. cap. IV. pag. 519 b.
337) Ivi pag. 519 c.
338) Ivi cap. V. pag. 519 e.
339) Ivi pag. 120. 121 a.
340) Ivi pag. 120 a. Le parole che indirizza a'sapienti cui vuol affidato il reggimento, su la diversa condizione de' filosofi che menan la vita negli altri Stati, com'e' dice, o, che è lo stesso, negli Stati del tempo suo, sono una manifesta apologia della condotta civile dell'autore.
341) Libro VII. cap. VI. pag. 521 d. c.

sciplina, per la quale lo spirito giovinetto, già prima armonicamente formato per la musica e la ginnastica, è volto, com' e' dice, dall' errore alla verità, è la matematica, e d'essa partitamente discorre per buon tratto la quarta sezione. L'aritmetica o la scienza del calcolo, se non si consideri nelle sue applicazioni pratiche ed inferiori, sarà la prima scienza alla quale si ha da dar opera, come 'l mezzo, ch'ella è di facilitare all'anima la cognizione del puro essere. Inoltre ella è disciplina essenzialmente formativa, abituando la mente ad agevolmente apprendere e penetrar bene addentro [342]). Nel concetto de' numeri infatti l'attività pensante sviluppasi, l'oscuro parere si muta nel pensar consapevole, e la confusa moltiplicità del percepito trova nell' unità della regola e della legge il suo punto d' unione. Già s' intendè, che l'aritmetica del filosofo s'alza alla considerazione de' numeri puri, ne' quali si riconosce la imagine e la forma delle idee [343]). All'aritmetica tien poi dietro la geometria, la quale, procedendo dal concetto dell'unità e del numero, nel largo dominio dello spazio ricerca le eterne immutabili forme fondamentali dell' osservazione, che sono altrettante imagini dell'essere [344]). Su la geometria s'innalzano da un lato la stereometria, e dall'altro l' astronomia. Ambedue, benchè l'una si limiti alle superfici, e, come lamenta Platone, sia ancor nell' infanzia, studiano a stabilire la essenza delle forme solide o de' corpi; ma l'una studia i solidi o le forme nella quiete, l' altra, o l' astronomia, nel moto [345]). L'astronomia così, nel concetto di Platone, più che a co-

342) Libro VII. cap. VI. VII. VIII. pag. 522 d.—526 d.
343) Libro VII. cap. VIII. pag. 524. 25.
344) Ivi cap. IX. pag. 526 d.—527 d.
345) Ivi cap. X. pag. 527 d.—530 c.

noscere i fenomeni celesti e a trarne pratiche applicazioni, studia a comprendere l'ordine e l'armonia, che governano i corpi celesti. Col medesimo intendimento, in quinto luogo, si propone l'iniziamento degli allievi alla scienza musicale, non perchè imparino a discernere e misurare gl'intervalli de' toni e le loro minime gradazioni, ma perchè giungano a' numeri armonici, e per questa ricerca si alzino a quella del bello e del buono [346]).

Ma la scienza di tutte le scienze, quella che ne insegna a ricercare tutte le affinità ed attinenze delle altre, è la dialettica. Essa sola ne spiega le presupposizioni delle scienze matematiche: obbietto suo è l'eterno, l'essenziale essere, l'Idea; e per ciò ella è la regina di tutte le scienze e la più pura attività dell'intelligenza. Chè mentre le altre scienze non valgono a trarre gli spiriti fuori della caverna del mondo sensibile e a metterli tutti nel mondo intelligibile, la dialettica, dando d'ogni cosa ragione, senza veruna partecipazione de' sensi, innalza l'occhio della mente all'altezza suprema del mondo intelligibile o all'idea di Bene. La geometria e le altre scienze, onde prima è stato discorso hanno relazione all'essere, ma non possono separarsi da'dati di fatto e sensibili: non sono quindi che un preludio e una preparazione. Pel metodo dialettico all'incontro « su l'ipotesi è innalzato e stabilito saldo il principio, e l'occhio dell'anima confitto nel fango barbarico levasi in alto non usando affatto del senso, ma sì di quelle medesime scienze ed arti, onde abbiam tenuto parola» [347]). Così tornano a stabilirsi quattro diversi gradi

346) Libro VII. cap. XII. pag. 530 d.—531 c.
347) Libro VII. cap. XIII. e specialmente XIV. pag. 533. d.

di conoscenza: la pura intellezione, che è la prima e più perfetta maniera del conoscere; conoscenza ragionata la seconda, fede o credenza la terza, e conghiettura la quarta. Le prime due poi nel nome di scienza s'accolgono, e le altre due in quel d'opinione, per guisa che il rapporto di ciò che è a ciò che diviene, è lo stesso che quello della scienza all'opinione, dell'intellezione pura a la credenza, e della conoscenza razionale alla conghiettura [348]).

La quinta ed ultima sezione della quinta parte viene poi dimostrando « a chi e per che modo quest'insegnamenti » s'abbian da dare [349]). E richiamandosi alle anteriori discussioni, ripete che s'avranno a scegliere per la instituzione a reggitori degli Stati, coloro che siano i più saldi e i più forti, e quant'è possibile, anco i più belli. Nobili e severi del costume, essi avranno le qualità a quest' educazione dicevoli, acutezza d'intelletto, facilità d'apprendere, memoria, amor del lavoro, ardore di scienza e odio per l'ignoranza. Con uomini così, integri di mente e integri di corpo, la giustizia non farà difetto, e lo Stato e le leggi sue staranno [350]).

348) Ivi cap. XIV. pag. 533 d. 554 a. Volendo aver più chiara questa parte importantissima della dottrina platonica può ridursi allo specchio seguente:

			νόησις
			intelligenza pura
Mondo intelligibile	τὸ ὄν	ἐπιστήμη	διάνοια
κόσμος νοητός, γνωστός	l'essere	scienza	cogniz. razionale
Mondo sensibile	τὸ γιγνόμενον	δόξα	πίστις
κόσμος ὁρατός, δοξαστός	ciò che diviene	opinione	credenza
			εἰκασία
			congettura

349) Libro VII. cap. XV. pag. 535 a.—c.

350) Ivi pag. 536 b. c.

Fatto un emendamento alla primiera affermazione, che la cerna de' custodi abbia a farsi tra' vecchi [351]), e' si fa a dire, come, fin dall' infanzia, questi alunni pel reggimento studieranno l' aritmetica, la geometria e le altre scienze propedeutiche alla dialettica. Ma da questi studii sarà bandita ogni violenza; s'instruiranno anzi per la via del diletto, perchè gli ammaestramenti, che entrano di viva forza, nell' anima non rimangono. Dopo che abbiano dato opera a ciascuna di queste scienze partitamente, quelli che in esse ugualmente che negli esercizii del corpo abbiano fatta buona prova, torneranno sovr'esse scienze per istudiare i legami che le congiungono insieme e nelle loro relazioni generali. Per questo secondo periodo di studii si verranno a conoscere le nature dialettiche, « perchè chi intende le cose in una comprensiva veduta, quegli è dialettico, chi non le intende no [352]) ». Tra gli spiriti poi che in tutte le prove di scienza e di guerra, si saranno mostrati più forti, si farà, a' trent' anni, una nuova cerna di coloro, che senza l' aiuto del senso saranno meglio atti ad innalzarsi alla verità pura. E qui è da fare la maggiore attenzione, perchè la dialettica, destinata com'è a darci ragione del vero e a difenderlo, a taluni intelletti serve invece a combatterlo e a scalzare le fondamenta dell' onesto e del giusto. Per ciò guarderemo, che in sino a tanto sian giovani, della dialettica non assaggino, perchè d' essa facilmente s' inebriano i giovinetti, e facendosene un giuoco, come cagnetti, addentano quanti incontrano, finchè, in queste piccole gare di ragionamenti, perdono la fede

351) Libro VII. cap. XV. pag. 536 d.
352) Libro VII. cap. XVI. pag. 537. c.

che avevano, e mettono la filosofia in mala voce appo il volgo. Il perchè alla dialettica non s'inizieranno se non gli spiriti già sodi e formati [353]).

Dopo cinque anni d'esercizio nella dialettica i custodi torneranno nuovamente nella vita attiva. E in questa nuova prova dureranno quindici anni, adempiendo gli ufficii militari e acquistando esperienza. Dopo questo tempo, a cinquant'anni oramai, s'occuperanno nella filosofia, e, alla lor volta, sosterranno il peso dell'autorità e cureranno i negozii dello Stato, finchè, dopo aver formato cittadini, che loro somiglino e possano loro succedere nel reggimento, di questa vita passino nelle isole de' beati [354]).

Così lo Stato, idealmente formato, è possibile, a condizione che n'abbiano il reggimento i veri filosofi, che di questa guisa lo costituiscano, separando, fin dall'infanzia, i concittadini loro dalla corruzione del mondo. Ma intanto per questa costruzione ideale di Stato, anche la scienza è divenuta necessario elemento alla morale instauzione della vita degli uomini.

Già, cominciando ad iniziare il lettore a questa quinta parte del dialogo, abbiamo avvertito, ch'essa n'è 'l punto centrale, e perchè l'autore le abbia dato forma pedagogica e didattica. Ora voglia consentirci di dir brevemente come a noi si conviene, dell'alta dottrina che v'è contenuta. Termine ultimo della superiore cultura che annunzia il filosofo, non può essere se non la più alta e la più comprensiva di tutte le idee, principio supremo della scienza e insieme ultimo fine dell'agire morale, l'idea del-

353) Libro VII. cap. XVI. XVII. pag. 527 d.—529 d.
354) Ivi cap. XVIII. pag. 530.

l'assoluto Bene. Come più ampiamente nel Filebo [355]) così anco qui s'accenna alla lotta, vivamente combattuta nelle Scuole Socratiche, se piacere o conoscenza sia il supremo bene per l'uomo; e 'l resultamento dell'amplissima discussione, che ci offre quel dialogo, qui è dato compendiosamente, quando si torna a provare, che i sostenitori della teorica del piacere, poichè v'ha buono e cattivo piacere, tolgono ogni distinzione tra bene e male; mentre d'altra parte coloro, i quali affermano semplicemente la cognizione essere il bene supremo, non riescono ad un vero principio, non potendo essi ritenere per tale ogni cognizione, ma soltanto quella del Bene come Bene supremo; nè rispondono al quesito, questo Bene che sia, mentre presuppongono un Bene superiore alla cognizione. Ora un Bene, che in sè gli altri tutti racchiuda, e in cui s'appunti ogni pensiero e sia 'l termine ultimo d'ogni agire morale, questo solo può essere il Bene supremo, e quest'è appunto l'idea del Bene in sè e per sè, senza la quale l'uomo nè conoscerebbe nè opererebbe, vuoi intellettivamente vuoi moralmente. Sarebbe veramente sembrato prezzo dell'opera fermarsi a considerare l'essenza e l'efficacia di questa suprema tra tutte le idee per riconoscere nella sua luce la gradazione delle scienze che ad essa s'innalzano e i loro particolari intendimenti. Ma Platone schiva di penetrare nella profondità di quell'idea, e di dimostrare com'ogni essere ed ogni pensiero in essa s'incentri; quasi si riporti alle conchiusioni del Filebo, come han ritenuto lo Schleiermacher e varii altri espositori platonici, e limitandosi a riconoscere come per la

355) Filebo pag. 20 b. 23 a.

via della riflessione sia difficile di giungere al concetto, e significarlo a parole, di questa suprema tra tutte le idee, appunto perchè sta sopra ad ogni bello e ad ogni buono, e tutte le altre idee comprende in una unità inseparabile. Se non che, qui per la prima volta, è stabilito chiarissimamente che 'l Buono assoluto può da noi pensarsi e negli effetti suoi riconoscersi. Ma, a spiegare come lo spirito si levi all'essenza del Bene, e le relazioni quindi tra l'idea suprema di Bene e le anime che si levano ad essa, Platone ha avuto ricorso al paragone altamente ingegnoso dell'occhio, che nudo non può fisare il sole, ma ne riconosce la essenza nel più puro degli effetti suoi, nella luce, che incessantemente emana da esso. E così pure l'anima, non immediatamente, ma per la ragione, giunge mediatamente a penetrare nella profondità dell'Idea; e così col più puro splendore dello spirito, mediator naturale tra esso e l'anima. D'altro lato poi, come 'l più nobile de' nostri sensi, la vista, non entra immediatamente con gli oggetti in contatto, ma, oltre la virtù visiva, gli abbisogna, a riconoscere il colore, la luce, così l'anima riconosce la verità di tutti gli obbietti per la mediazione della ragione, senza la quale avremmo l'apparenza dell'essere, ma non giungeremmo a riconoscere l'essere nell'Idea. E per le affinità dell'occhio alla luce, spiegando quelle della ragione al sole dello spirito o all'idea di Bene, viene a fermare, che sola essa dà verità al conosciuto e forza al conoscente. Questo raffronto del supremo Bene col sole, e dell'anima, rischiarata dalla ragione, con l'occhio, la cui virtù visiva è fatta potente dalla luce, tanto più vuol esser ammirato, in quanto abbraccia ambo le sfere della percezione e della cognizione razionale, onde

viene in appresso a parlare, nè siamo già dinnanzi ad una euritmia di comparazione, ma alla verace rappresentazione degli elementi d'un tutto. Il sole chiama 'l figlio che più assomiglia al padre di tutte cose, il supremo Bene, e poichè nella luce e nella vivificante efficacia di esse ravvisa l'essenza e l'azione di quello, il Bene proclama sorgente prima di ragione e di luce, da cui conoscenza e percezione sensitiva procedono, e in cui tanto il mondo delle idee, quanto quello delle apparenze ha 'l suo fondamento. Vedere, come dirà nel Teeteto [356]), è 'l punto, in che la virtù visiva dell'occhio viene per la luce col suo obbietto a contatto, e la facoltà visiva e l'obbietto veduto s'adeguano; e così eziandio il conoscere, come vedere che è dello spirito, è interiore contatto e adeguamento del soggetto pensante con l'oggetto pensato, per ciò che lo spirito nell'obbietto del suo pensare riconosce una parte di sè, un'essenza immutabile, affine al supremo Bene, in una parola l'Idea. Ma il pensamento platonico va ancora più avanti: se nel Filebo lo Spirito che dà forma al mondo [357]), gli apparirà l'espressione concreta dell'unità suprema de' Pitagorei, e dell'essere unico di Parmenide, comprendendolo, non, come Anassagora, quale il principio ordinatore della natura, ma come suprema Idea e causa creatrice del tutto, qui la Idea suprema di Bene è data come principio dell'essere e del divenire, allo stesso modo che il sole non soltanto fa gli oggetti visibili, ma vivifica ed alimenta. E in ciò può dirsi che la dottrina platonica delle idee, svolta ora più ed ora men

356) Capitolo XII. pag. 156 d. e.
357) Capo XV. pag. 28 c. d.

largamente in tanti dialoghi, raggiunga il suo più alto vertice, accogliendo insieme, per modo che l'uno l'altro s'integrino, i tre più elevati pensamenti della filosofia presocratica, lo Spirito d'Anassagora, l'Essere eterno di Parmenide e l'Unità altissima de' Pitagorei.

Non istà a me di dimostrare, come la dottrina, che qui vediamo affermarsi, e che nel magistero orale del filosofo possiamo ben credere avesse forma anco più rigorosa, abbia dato affatto nuovo avviamento alla ragione pensante. I cultori della filosofia antica qui facilmente ritrovano la origine prima del concetto monosteistico d'Aristotile e della profonda dottrina di lui intorno al pensar filosofico [358]); e di qui han preso le mosse le discussioni teosofiche de' Neoplatonici, finchè non giunsero a quella immediata contemplazione del divino, che li addusse nel misticismo, rinnovellatosi poi nella età di mezzo co' mistici della luce interiore.

Sì mi preme che l'attenzione del lettore si fermi su lo svolgimento successivo, che di questo istesso principio ci ha dato Platone, distinguendo i due mondi, de' quali abbiam conoscenza, e i gradi diversi d'essa conoscenza medesima. Il mondo visibile, o come noi diremmo, sensibile, che è 'l termine della δόξα o dell'opinione, mutabile, mobile e perituro, ha come due parti, l'una oscura e l'altra luminosa. Alla prima si riporta la εἰκασία incerta, confusa e mobile come gli obbietti suoi, che sono le qualità sensibili de' corpi. All'altra la πίστις, più sicura, ma tuttavia non ben ferma, come quella

358) Accenno a' luoghi capitali: Metafisica Lib. XI. cap. IX. e de Anima Libro III. cap. VI.

che ha per obbietto le percezioni semplici, o che non involgono contraddizione. Al disopra del mondo sensibile sta il mondo dell'intelletto, distinto pur esso, in corrispondenza del mondo sensibile, in due sezioni, l'una chiara e luminosa, oscura l'altra. Questa comprende generi e specie e tutte quelle generalità e logiche concezioni, che resultano dall'astrazione e dal ragionamento. A' quali obbietti giunge la conoscenza discorsiva o la διάνοια dell'anima. Nella sezione luminosa all'incontro sono le idee, gli esemplari supremi d'ogni realtà esistente, il bello, il giusto in sè, l'uguaglianza, la grandezza, e a quest'entità altissime aggiunge la intellezione pura o la νόησις. Quindi due ordini nell'esistenza, sensibile e intelligibile, e due ordini della conoscenza, opinione e scienza; e poichè in ogni ordine dell'esistente sono due divisioni a distinguere, così anche due divisioni corrispondono loro nell'ordine della conoscenza, quasi due facoltà che raggiungono maggiore o minore evidenza, secondo che partecipano più o meno della verità; questa partecipazione poi del Vero tanto è maggiore, quanto più allontanandoci dal mondo sensibile, ci accostiamo all'uno o all'essere assoluto.

In questa corrispondenza delle leggi dell'essere e del conoscere si direbbe che studiatamente insista Platone, perchè, dopo averla esposta nella sezione seconda, ritorna sovr'essa, quasi epilogando, sul finir della quarta [359]), per istabilire, che 'l rapporto che è tra ciò che è e ciò che diviene, si ritrova identico tra scienza e opinione, tra l'intellezione pura e la fede e tra la cognizione razionale e

359) Libro VII. cap. XIV. pag. 534 a.

la conghiettura. Due accuse tuttavolta, dalle quali non sapremmo scagionare il nostro filosofo, sono state mosse contro questa dottrina mirabilmente armonica della conoscenza. Egli che ha posto l'opinione nel mezzo tra la scienza e l'ignoranza, come quella che è meno chiara che non la scienza, e men'oscura che non la ignoranza, colpisce quasi della stessa sentenza anche le cognizioni razionali [360]); e dando troppo scarso valore alle concezioni geometriche, fors'anche non è pienamente consentaneo a sè stesso, in quanto abbassa, egli che qua e là ha ammesso un'esistenza separata e distinta alle nominali astrazioni, concetti e nozioni, che hanno un grado certamente uguale d'universalità.

Tali sono dunque i due mondi e tali le facoltà, onde l'anima giunge alla cognizione dell'uno e dell'altro; ma la diretta via, per la quale la s'eleva alle idee, è la dialettica. Già Zenone d'Elea, che, secondo le affermazioni degli antichi, usò del procedimento dialettico per il primo, per via d'interrogazioni e risposte le difficoltà sbarazzando, aveva guidato i discepoli e gl'interlocutori suoi alla ricerca della verità. Socrate in appresso, è ben noto, quale e quanto uso facesse di questo medesimo procedimento, onde gli venne forse tanta invidia, da essere da una parte confuso co' sofisti che combatteva, e dall'altra ridotto alla condizione che sì vivamente ritrae l'Apologia. Senza ripetere cose già dette altrove, noi richiamiamo a mente al lettore l'arte meravigliosa d'imbarazzare e ridurre gli avversarii al silenzio con le loro proprie risposte, di trarli con la maggiore piacevolezza a confessioni inattese o ad

360) Libro VII. cap. XIII. pag. 533 b. c.

imprevedute concessioni, e, sotto le apparenze d'un' ignorante che cerca, dare l'ammaestrameuto più sicuro e più alto. Nel quale rispetto, a così dir negativo, come propria arte della confutazione, Platone medesimo intende ed usa ben molte volte della dialettica, com'appunto, per non uscire dal luogo che studiamo a dichiarare, là dove parla de' giovincelli che han preso gusto alla dialettica, e sempre pronti a contraddire, si fanno a confutare gli altri, godendosela d'addentare e morsicare co' loro discorsi, come cagnetti, qualunque vicino [361]).

Ma veramente la dialettica che ne adduce all'idea, per Platone è ben altra cosa. Ella è veramente una forza dello spirito, analoga al senso corporeo della vista, per la quale trascorrendo, a così dir, tra l'idee, s'alza fino all'idea del Bene, principio e fondamento di tutte le altre [362]). Nessuno può revocar in dubbio, non sia sola la dialettica che all'essenza delle cose s'innalza, dove tutte le altre discipline s'indrizzano o all'opinioni o a gli affetti degli uomini, od alle cose che hanno avuto nascimento e avran termine [363]). E quando poi la dialettica contrappone alle altre scienze, seguiterà dicendo, che la investigazione dialettica prende le ipotesi per innalzarvi e stabilirvi il principio e l'occhio dell'anima confitto nel fango barbarico, a poco a poco muove e leva in alto, usando a tal'uopo dell'aiuto e del ministero delle arti [364]). Dialettico è «chi si dà ragione di qual si sia cosa» [365]); il perchè sa, per

361) Libro VII. cap. XVII. pag. 539 b.
362) Ivi cap. XIII. pag. 532 a.
363) Ivi, ivi pag. 533 a. b.
364) Ivi cap. XIV. pag. 333 d.
365) Ivi, ivi pag. 334.

via di ragionamento, separandola dall'altre tutte, definire l'idea di buono; e come in battaglia si suole, quando d'ogni banda si esplora e scorazza, provarti, secondo verità e col maggiore ardore procedendo innanzi per via di sicuro ragionamento, che il bene conosce [366]. E così la dialettica è per Platone il fastigio altissimo, che tutte le discipline corona, nè altra le si può mettere a buon diritto al di sopra, ma anzi in lei l'ultimo termine è di tutte le scienze [367].

Altra affatto dall'arte del ragionare e del disputare è dunque la dialettica per Platone. Ragguagliandone le varie determinazioni, che a bello studio abbiamo insieme raccolte, al nostro linguaggio scientifico, ella apparisce un metodo investigativo, che giunge alla ragione ultima delle cose, per un regolare progresso a traverso le idee, innalzando l'intelletto umano, alla suprema idea di Bene, l'ultimo termine dell'ascensione dialettica, o la *διαλεκτικὴ πορεία*, come la chiama Platone [368]. Ma, com'è di per sè chiaro, per giungere alla ragione ultima delle cose è pur di mestieri che dal supremo principio, una volta trovato, l'intelletto discenda, per inverso procedimento, alle cose. onde vuol darsi ragione. « L'altra sezione dell'intelligibile », ha detto il nostro filosofo, è quella « alla quale la ragione attinge per la facoltà dialettica, pur facendo ipotesi, ma non già per riguardarle come principii, ma come vere ipotesi, cioè passaggi e gradini, onde s'innalza all'assoluto principio di tutto; raggiunto il quale, atte-

366) Libro VII cap. XIV. pag. 534 c.
367) Ivi pag. 534 e.
368) Libro VII. cap. XIII. pag. 532 b.

nendosi a tutte le conseguenze che ne discendono, scende alla conchiusione finale, senza far uso d'alcun sensibile, ma alle idee sole appoggiandosi, e per esse procede e termina in esse » [369].

A preparar l'intelletto a questi procedimenti, oltre le arti musiche e ginnastiche, onde procede la fondamentale armonia, quasi naturali gradi, sono indicate apposite discipline. L'aritmetica, ch'era la scienza suprema de' Pitagorei, è qui posta la prima, in quanto, pel numero e pel calcolo, gli oggetti che la percezione ci ha dato come salde unità, l'intelletto, che ne giudica le differenze, accoglie nella dualità e nella pluralità; primo inizio del pensiero particolare, che il greco eccellentemente significa per la parola λόγος e pe' suoi derivati. Il numero in fatti è la forma fondamentale di quella pluralità di predicati, nella quale l'intelletto scioglie l'unità della percezione, procedendo dalla qualitativa diversità, offerta dalla percezione negli oggetti, alla categoria della quantità, su cui la qualità si distende. Numero ed unità sono quindi per Platone le basi d'ogni pensiero. Vengono in appresso le proprietà e i rapporti delle forme generali, che studia la geometria; ma 'l vero valore ch'essa ha per la formazione filosofica, spiegherà in appresso il Timeo, il quale, mentre compirà gli oscuri accenni alla stereometria, in ordine dell'astrono mia, ci offrirà pensamenti che da questi paiono discordanti.

Ma qui, più che al vero valore delle scienze onde parla, il pensiero del filosofo è alla virtù loro di pu-

369) Libro VI. cap. XXI. pag. 511 b.

rificare l' anima dall' errore, d' afforzarla pe' logici esercizii dell' astrazione, della generalizzazione, della definizione e dell' induzione per ascendere al principio supremo di tutte le cose, e da esso movendo, dedurne la spiegazione dell' universo.

CAPITOLO VIII.

La parte sesta del dialogo che è dello scadimento degli Stati e dell'anima

(Libri VIII. e IX.)

Quella stessa impressione che prova il lettore della Repubblica, allora che, terminata col Libro IV la parte seconda, dalla descrizione delle degenerate forme dello Stato e delle condizioni ad esse rispondenti dell'anima, dallo scrittore stesso annunziatagli, si trova inaspettatamente trasportato in una digressione lunghissima, che gli offre le nuovissime forme dello Stato ideale, la filosofia al reggimento d'esso Stato, e, come una nuovissima pedagogia, la più alta dottrina filosofica; quella stessa impressione prova eziandio allora che da tanto alte regioni, con la sesta parte del dialogo, che abbraccia l'VIII e IX libro della partizione vulgata, a quella descrizione delle degenerate forme di Stato e delle rispondenti condizioni dell'anima è ricondotto. E quasi lo Scrittore s'accorga del duro e contrastante passaggio alla nuova trattazione, con una apposita introduzione, come noi moderni diremmo, studia ad appianarlo [370]). In essa egli epiloga le discus-

370) È questa la prima sezione che va dal principio del libro VIII. pag. 543 a tutto il capo III. pag. 547 c.

sioni delle tre parti precedenti; ripiglia, a così dire, il filo spezzato alla fine del libro IV.; e dato 'l nome d'aristocrazia, nel più vero significato della parola, al reggimento ch'è venuto idealmente tratteggiando, a quel perfetto Stato e alla sana vita dell'anima contrappone le varie forme e i gradi diversi della loro ruina. La sempre mirabile descrizione, che qui ci è offerta di politiche ed etiche condizioni, splende d'una profonda verità, e procede da osservazioni storiche tanto acute, che in essa tu vedi come tralucere personaggi e tempi storici a te noti, d'ogni età e d'ogni popolo, nè peni a ravvisarvi questa stessa età che viviamo e gli uomini del nostro tempo, perchè veramente ella è questa la prima e più perfetta patologia dello spirito e degli Stati.

Quattro capi distinti seguono l'introduzione, e in ciascuno di essi più specialmente una forma di scadimento è descritta; la sesta ed ultima sezione poi di questa sesta parte, tornando al pensiero, onde il dialogo ha preso le mosse, esamina se e quanto sia possibile, che con ciascuna di queste forme di degenerazione si unisca felicità, ponendo

Le altre sezioni di questa sesta parte del dialogo sono nettamente distinte:

la seconda o della timocrazia e del carattere timocratico va dal capo IV. al VI. pag. 547 c. a pag. 530 c.;

la terza o dell'oligarchia dal VI. al X. capo, pag. 530 c. a 555 b.;

la quarta o della democrazia e della condizione dell'animo che le corrisponde, dal X. al XIV. capo, pag. 555 b. a 562 a.;

la quinta, che tratta della tirannide e dell'animo tirannico, abbraccia la fine dell'VIII. e il principio del IX. libro: VIII. capo XIV. pag. 562 a IX. capo VI. pag. 380 a.

La sesta ed ultima sezione si biparte: da prima IX. capo VI. pag. 580 a.-XII. pag. 388, dimostra come solo il giusto sia felice; e in appresso, dal capo XII. alla fine del libro pag. 592 b., scende a più serrata dimostrazione che la felicità è nella giustizia.

piaceri e desiderii degenerati in confronto col principio fondamentale etico, e ragguagliando finalmente alle imagini da lui stesso ritratte di tanta ruina morale, il sublime ideale dello Stato perfetto e della morale vita dell'anima. Per questo modo la sesta parte del dialogo, come appunto la prima, forma un tutto in sè compiuto e strettamente complesso. Nella quale degna massimamente d'ammirazione è l'arte, onde aggruppa il grande scrittore i suoi pensamenti. Ciascuna infatti delle varie descrizioni delle forme difettose dello Stato e' la chiude con l'esame delle condizioni morbose dell'anima, al modo medesimo che allo svolgimento dello Stato perfetto ha fatto seguire la splendida rappresentazione della virtù dell'individuo, fedele alla legge logica, che non il generale dal particolare, ma il particolare dal generale è spiegato, ed insieme a quella sempre vera osservazione istorica, che 'l carattere degl'individui da quello dello Stato è determinato. Come poi molti ed ottimi critici hanno riconosciuto, quasi peculiare carattere della poesia greca, questo ch'ella piuttosto ne descriva il divenire che l'essere, e tale carattere estetico tanto ravvisano ne' canti omerici quanto negli esiodei, così pure Platone, per definire le corrotte forme di Stato e le guaste condizioni dell'anima, segue delle une e delle altre lo svilupparsi graduale, onde a queste considerazioni d'ordine altamente storico viene quel mirabile colorito, che non dubiteremmo di chiamare epico.

La determinazione delle forme di Stato, che dall'ideale della Repubblica si dilungano, è stabilita alquanto diversamente da quella che ci offrirà in appresso il Politico [371]).

371) Pag. 291 d. 292 a. b.

Ivi in fatti è conservata la distinzione comunemente accettata de' reggimenti monarchici, aristocratici e democratici, contrapponendo tuttavia a ciascuna di queste forme, a così dire legali, del reggimento civile, altre tre illegali e immorali: la tirannide, la oligarchia e la oclocrazia. Nel luogo nostro una cotale bipartizione non poteva aver luogo, sol una essendo la forma di Stato che al suo ideale potesse rispondere, la vera aristocrazia, dove soli i sapienti imperano e a rispetto della quale tutte le altre forme sono degenerazioni, che egli prende in esame, secondo che più dallo Stato ideale vanno lontane. Per ciò, dato che ha nome d'aristocrazia, ma in un'accezione affatto diversa dalla comune, al suo Stato ideale, viene diritto a parlare foggiandone il nome egli stesso, della timocrazia, ch'è 'l reggimento volgarmente detto aristocratico, e che ha eziandio alcune parti comuni con l'aristocrazia nel senso platonico. E qui, a distinguerne le specie diverse, troviamo solamente quella giusta e vera considerazione del fondamento della oligarchia nel possesso. Ma quando poi viene alla democrazia, della quale apertamente si dichiara nemico, non gli par necessaria la distinzione, che pur nel Politico accetta, d'una democrazia legale e d'un'altra illegale; e allora che parla della tirannide, tanto nell'uno quanto nell'altro dialogo, considerandola come fuor d'ogni legge, ne giudica come d'instituto essenzialmente immorale e pernicioso. Certe speciali varietà di reggimento, quali le dinastie di certe determinate famiglie, dichiara manifestamente di voler passare sotto silenzio; per ciò che Platone, ed ugualmente Aristotile ne' Politici, non studiano alla rappresentazione del reale, come faranno i politici fiorentini, ma piuttosto a fissare capitali pensamenti,

cui e determinate forme di Stato ed umani caratteri corrispondono. Nelle discussioni, alle quali avviamo il lettore, oltre la vivace freschezza e la fedeltà storica, sì che ravvisi in esse una lunga serie di rivolgimenti e di catastrofi, che il tempo successivo ha portato in società e paesi diversi da quelli in cui vive il filosofo, ciò che più ti colpisce, è 'l fondamento morale sul quale riposano. Ciascuno di questi concetti e rappresentazioni, puoi dire che ti offre un determinato grado della vita morale, sì che tu riesca quasi necessariamente a questo resultato: il buono è semplice e puro come l'idea, il cattivo molteplice come l'apparenza; secondo che forma di Stato e carattere d'individuo alla semplicità del buono è più vicino, o alla molteplicità del cattivo, tu hai la norma sicura per giudicarne il valore morale.

Per discendere a queste discussioni si parava dinanzi a Platone un'ardua ricerca: come dal perfetto proceda l'imperfetto, dal buono e dal semplice il cattivo e il molteplice, dalla concordia la discordia, e come uomini, apparecchiati dall'educazione e dalla condotta della vita a guardarsi da ogni morale scadimento, quali i rettori e i custodi della vera aristocrazia, possano, a grado a grado, peggiorare e scadere. Due risposte facilmente si offrivano a Platone nell'organismo del suo Stato medesimo: la perfetta comunanza della vita, che sopprime proprietà e famiglia, accomuna eziandio le passioni, le quali, per le innaturali limitazioni, crescono più rigogliose, e in esse è 'l germe della caducità e dello sciogliersi dello Stato; d'altra parte il dualismo, naturale ad esso Stato medesimo, lo avrebbe condotto allo scioglimento ed alla ruina, in quanto il terzo stato, come noi diremmo, fi-

nirebbe per preponderare su la classe de' custodi per numero e per materiale potenza. Ma Platone, quasi timoroso d'accennare egli stesso alla debolezza del suo edificio ideale, ricorre ad una spiegazione affatto inattesa e ch'egli significa in modo singolarissimo. Partendo dalla incontestata esperienza, che tutto ciò che nasce perisce, e quindi anco i più saldi edificii col tempo ruinano, ricorre all'ipotesi, che, in un determinato periodo di secoli, anche i reggitori e' custodi della sua Repubblica dovran venir meno fisicamente e moralmente. Il termine di tale periodo di tempo, dopo 'l quale il malo rivolgimento sarà compiuto, indica poi per un numero, significato per un intricato calcolo e con formule, più mistiche ed oracoleggianti, che non scientifiche, il famoso numero platonico [372]), onde antichi e moderni tanto variamente hanno sentenziato e discorso. E poichè, dopo quel periodo, i figli non saranno a' loro padri congiunti con la benedizione di Dio, dal nobile oro, com'e' dice tornando alla imagine primitiva [373]), procederà non soltanto l'argento, ma il bronzo ed il ferro. Con tali nomi di metalli indica Platone il corso, che chiama geometrico, de' destini dello Stato. A questo numero geometrico [374]) si contrappone poi il perfetto, che rappresenta i maggiori periodi della generazione divina o del grande universo [375]), come in appresso nel Politico troveremo l'oscuro concetto di due movimenti che normalmente si scambiano, l'uno il bene e

372) Libro VIII. cap. III. pag. 546 a.-c. Cf. la nota 12 apposta a quel luogo.
373) Ivi pag. 547 b.
374) Ivi pag. 546 d.
375) Ivi pag. 546 b.

l'altro il male apportando. Così per Platone lo scadimento dello Stato è da riportarsi alla degenerazione morale de' cittadini dello Stato medesimo: ma ad essa morale degenerazione non assegna altra causa che il misterioso periodo del deterioramento dell'uman genere, nè affatto si leva al concetto, sì potente e sì caro per l'uomo moderno, del progresso incessante dell'umanità.

Avendo riposto il dominio degli ottimi e la verace aristocrazia nello Stato perfettamente morale, la prima degenerazione, nella quale s'imbatte il filosofo, è quella ove imperano non gli ottimi moralmente, ma i più forti e studiosi d'onore, e in cui non il bene assoluto, ma la legge dell'onore, non la ragione, ma 'l generoso valore è anima e principio vivificatore dello Stato. In questo Stato non ci si offre nella sua intierezza virtù, ma peculiare dominio v'esercita il valore e, in grazia della ginnastica, v'è trascurata la musica. Già a lato all'intelligenza si mescola in questo Stato, più che giusto non sia, il piacere, ed anzi l'individuo già incomincia a vacillare tra ragione e piacere, sino a che non hanno il disopra onore e valore [376]). Lo Stato timocratico è essenzialmente misto, come quello che sta tra l'ottima repubblica, nella quale impera ragione, e 'l pessimo, ove tiranneggiano gli appetiti, come appunto il valore dell'animo segue ora ragione, ed ora a gli appetiti s'appiglia.

L'imagine dello Stato timocratico, che qui abbiamo ritratta, come già primo avvertì il Morgenstern [377]) e poi lucentissimamente dimostrò C. F. Hermann [378]), nelle sue

376) Libro VIII. cap. IV. pag. 547 d. 548.

377) Morgenstern l. c. pag. 282 ove è la giusta sentenza « rerum civilium et humanarum usu Platonem haud caruisse ».

378) C. F. Hermann « Die historischen Elemente des platonischen

linee capitali, è foggiata su lo Stato spartano. Manifesta prova che Platone apprezzava al suo giusto valore quella costituzione Licurgica, che una parte politica del suo tempo levava a cielo come esemplare di Stato. Egli, che per la classe de' suoi custodi ha preso dall' ἀγωγή Spartana i συσσίτια, o i desinari in comune, i comuni esercizii ginnastici, l'educazione guerresca, il pregio dell' agricoltura e dell' industria e l' alta reverenza per la vecchiezza e per l' autorità; manifestamente qui accenna alla preponderanza della ginnastica su la musica, e pur ritenendo la comunanza della proprietà e della famiglia, ci ritrae la libera condizione dell' agricoltore, che per l'esercizio de' campi, delle arti e dell' industria, nel secreto della propria casa, finisce per cedere alla cupidigia del denaro, al desiderio d'accumulare per sè e di profonder l'altrui e d'abbandonarsi al piacere [379]). Dal che procede il passaggio all' oligarchia, la forma di Stato nella quale gli appetiti predominano. Con lievissime varietà quindi può dirsi, che tutto questo quadro Platone l' ha preso dalla vita spartana, che omai già cadeva; ed esso è 'l più vero comento storico al noto detto che gli antichi hanno attribuito a Diogene: ch' e' non trovasse uomini in nessun luogo, ma a Sparta trovarvi meno fanciulli.

Quando poi il filosofo dalla descrizione dello Stato timocratico scende a darti il carattere che a quello Stato risponde, t' offre l' imagine intiera e perfetta del volgare

Staatstdeal» memoria ripubblicata nelle Gesammelte Abhandlungen und Beiträge zur classischen Litteratur und Alterthumskunde. Göttingen 1849 pag. 154. D' essa e delle Kritische Bemerkungen zu Plato's Republik abbiamo fatto nostro prò anche nelle note a' luoghi, a' quali si riporta il nostro discorso.

379) Libro VIII. cap. IV. pag. 347 d. 348 a. d.

aristocratico di tutti i tempi. Passionato per la caccia e per gli esercizii ginnastici, umano co' liberi, co' servi durissimo; pronto allo sdegno ed alla contesa, rimesso e obbediente al potere; vago d'ascoltare la musica e i be' discorsi, senza tuttavia faticare per giungere al possesso delle arti; cupido del potere, ma non già per conseguirlo disposto a servire lo Stato, la sola via a lui nota essendo l'imprese di guerra; sprezzatore del denaro in gioventù, avaro nella vecchiezza, vacillante sempre tra la ragione ed il desiderio [380]). Come poi e per quali circostanze un siffatto carattere si venga formando, ti è detto da Platone con sì leggiadra forma e tanta esperienza della vita degli uomini, che forse leggendo quella pagina d'ammirabile verità, non crederai d'avere a mano un antico, ma 'l più verace pittore di ciò stesso che si passa tra noi [381]).

Col nome, forse soverchiamente indeterminato, d'oligarchia Platone, e dietro a lui Aristotile, hanno indicato quella forma del reggimento, nella quale una minoranza di ricchi sovrasta alla grande pluralità de' non possidenti. [382]). Pel prevalere degli appetiti e della cupidigia de' lucri il dominio della ricchezza procede immediatamente dalla degenerata timocrazia. E così la parte men nobile avendo il disopra, una virtù senza merito, la moderazione, tiene insieme lo Stato. Essa sola frena il mal talento; e lo studio del lucro tanto s'allarga, quanto più le altre passioni si frenano; di vera moralità non è a far parola in uno Stato cotale, dove pochi per ricchezza potenti, stan minacciosi di fronte alla moltitudine de' poveri, sino a che

380) Libro VIII. cap. V. pag. 548 e. 549 a. c.
381) Ivi pag. 549 d. e. 550 a. b.
382) Ivi cap. VI. pag. 550 d.

non si maturi la rivoluzione e l'eccidio. La moderazione, onde procedono la sobrietà, l'astinenza e la continenza degli stessi appetiti sensuali, non è autorità di ragione, ma parvenza di virtù, per ciò che il suo stesso motivo è immorale. A questa descrizione della oligarchia del denaro, quasi compendiata nel noto distico del poeta romano [383])

«In pretio pretium nunc est: dat census honores:
« Census amicitias: pauper ubique iacet»,

certamente han servito d'esemplare i ricchi Stati commerciali greci. Ne' quali, come in tutti i reggimenti, dove supremi principii morali non afforzano l'autorità, si riscontravano i vizii, che, con profondo senso politico vien notando Platone. Valore e sentimento d'onore che vengono meno; alieni dalle arti di guerra, i ricchi potenti, che sentono la difesa manchevole, apron l'accesso alle armi mercenarie; mentre per la continua alienazione del possesso, cui si tiene invece stretta l'aristocrazia, lo Stato effettivamente si parte tra' pochi e la moltitudine, tra l'estrema ricchezza e la povertà estrema, tra una mano di dominanti e un proletariato, come oggi diremmo, numeroso e minacciante [384]).

Nè meno spiccata è la successiva pittura del carattere individuale, che a questo reggimento risponde. Seguitatane dalla prima origine la formazione, per modo che non potrebbe essere nè più vero nè più diligente, e' riesce a dimostrarti, come in tal uomo sian pure due uomini: uno che in grazia d'una passione dominante infrena

383) Ovidio Fasti I. v. 217-18.
384) Libro VIII. cap. VI. e VII. pag. 550 c.-pag. 553 a.

tutte le altre, e un altro sempre pronto a dare alle passioni libero corso, quando non ne paghi le spese. Questo freddo égoismo, in che un cotale carattere compendia tutti gli scopi della vita, ti richiama alla mente quella singolare imagine di virtù offertaci da Protagora [385]), che sul puro calcolo avea fondamento, e tutta consisteva nel bilanciare danni e profitti. Il dominio di sè e la normale condotta della vita, che pure non esclude secrete slealtà ne' rapporti d'affari, non sono virtù d'un'anima in sè stessa concorde, sono soltanto parvenze, per ciò che 'l dominio delle male passioni non da ragione procede, ma dal prevalere d'una sola passione e d'un solo piacere su tutti [386]).

A' lettori che ci han seguitato, mano mano che siam venuti esponendo i dialoghi di Platone, non è mestieri di ricordare, com'egli, pel triste spettacolo che gli offeriva la degenerata democrazia della sua Atene, sia aperto avversario del governo a popolo. Del quale venendo a discorrere, nella quarta sezione [387]), come del terzo grado di scadimento della forma dello Stato, studia anzi tutto a stabilirne la origine prima nella lotta tra' pochi ricchi e la moltitudine de' poveri. Così la democrazia, che qui ci è offerta nella sua ultima forma di oclocrazia, discende dal reggimento de' ricchi o dalla plutocrazia, ch'egli ha chiamato oligarchia. Se nelle forme degenerate, onde ha prima discorso, restava ancora l'imperio d'una parte dell'anima per l'esercizio d'una speciale virtù, nella democrazia tutte le forze e tutte le passioni trovano uguale li-

385) Protagora cap. XIII. pag. 323 d.
386) Libro VIII. cap. VIII. IX. pag. 553 a 555 a.
387) Ivi cap. X. al XIV. pag. 555 a. a 562 a,

bertà di sviluppo e di soddisfazione, e quella stessa moderazione e temperanza, a così dire interessata, che abbiamo riconosciuta nella oligarchia, qui fa difetto. La individualità più liberamente nella democrazia dispiegandosi, apporta a questa forma del reggimento l'ingannevole apparenza d'un equilibrio d'opposte tendenze, che a chi giudica senza approfondire la indagine, pare l'armonia del molteplice, la legge che governa lo Stato perfetto. Ma quest'equilibrarsi delle più diverse tendenze, nel fatto, anzi che armonia è distruzione d'ogni organismo, uguaglianza di tutti in tutto, e quindi distruzione d'ogni ordinamento legale e morale, al quale si sostituisce l'assoluto arbitrio dell'individuo, infrenato solo per breve tempo dal costume, che vien formando la educazione. Così la indagine platonica della democrazia versa sopra una tale vita dell'anima, nella quale non domina veruna potenza dell'anima stessa, nessuna speciale virtù, nè veruna speciale passione impera, ma tutte virtù e tutte passioni v'hanno accesso e libere vi si sviluppano. Quindi la varietà de' caratteri multilateri e 'l contemperarsi delle virtù e delle inclinazioni, onde risulta un'apparenza di giustizia, che effettivamente non è se non assenza d'ogni carattere etico, e agguagliamento di tutti i piaceri; l'agguagliamento appunto che sosterrà Filebo nel dialogo che prende nome da lui, cui studiavano massimamente i Cirenaici, e pel quale è definita l'anima, che Platone ha chiamato anima democratica. Nella quale ogni maniera di disposizioni ad un tempo e s'accolgono e si scambiano, come appunto in Alcibiade, che indubbiamente era dinnanzi gli occhi di Platone, quando con tanta verità ritraeva l'imagine dell'anima democratica. Se per un momento il bene

ha in essa il disopra, e la furia delle passioni par che s'acquieti per dar luogo alla virtù, non è da dar fede, sia questa umana e cosciente virtù, nè armonia di giustizia; è soltanto il testimonio d'una natura intieramente sana, e per ciò ancora capace di limitare e frenare le proprie inclinazioni. E mentre nella natura oligarchica una certa assennatezza, non filosofica e non amabile, domina tutto 'l carattere, qui virtù e vizii, inclinazioni e passioni d'ogni specie e ragione si trovano a lato l'una dell'altra, ma senza regola ed ordine e non da un supremo principio in armonia collegate.

A questa condizione dell'anima nella quale tutto pareggiasi, corrispondono nella vita pubblica l'abolizione di ogni privilegio, il pareggiamento di tutte le condizioni e quel principio d'uguaglianza e d'assoluta libertà, pel quale ogni cittadino svolge ed usa a sua posta del pieno diritto della proprietà e della personalità sua. Se non che questa stessa piena libertà di disporre a proprio talento di tutte le sue facoltà, nell'orazione che Pericle pronunzia pe' caduti nel primo anno della guerra presso Tucidide [388]), ci offriva nella democrazia la più bella tra tutte le forme di Stato; ma l'osservatore profondo, che ne pronunzia dopo 'l suo storico svolgimento, sotto le splendide apparenze, riconosce l'essenza sua, nè teme di discovrirvi il germe, onde verrà la dissoluzione dello Stato e la distruzione di tutte le forze sue, pel libero corso che ogni cittadino dà al proprio talento. La proclamata uguaglianza, nel fatto, diviene una profonda disuguaglianza, perchè assegna pari diritto a gli uguali e a' non uguali, per modo che l'aritmetica,

388) Tucidide Libro II. 37-39.

come dirà con memorabile parola Aristotile [389]), si trovi in antitesi alla giusta misura geometrica. Gli ufficii non si commettono a' degni e a gl' idonei, ma si spartiscono a capriccio della fortuna. La licenza avanzando rompe eziandio i vincoli della vita famigliare; la gioventù baldanzosa comanda alla veneranda vecchiezza, e come diranno, quasi a comento del nostro luogo, altri scrittori [390]) fin le donne e gli schiavi meravigliano della sfrenata licenza.

Questo quadro della oclocrazia, come la chiamerà Polibio, ne' tristi e scuri colori, con cui è tratteggiato, certo ritraeva la nobilissima di tutte le antiche città, patria al filosofo, venuta alle mani di Cleone e de' demagoghi, che gli succedettero; ma per molti rispetti, come ritrae al vivo le condizioni di società anc'oggi esistenti, e quelle a cui molte più s'indirizzano, può ancora avere efficacia d'ammaestramento sapiente. E poichè eziandio cui viva lontano dal mondo, nel sereno ritiro degli studii dell'antica sapienza, giunge il tumulto delle passioni che agitano questa nostra età, e l'eco delle eterne discussioni su le questioni che chiamano sociali, siaci consentito d'aggiungere ancora poche considerazioni. Può a taluno esser sembrato strano, abbia Platone fatto procedere il governo a popolo da quello che ha chiamato oligarchia, ma che più propriamente è 'l governo de' ricchi. Certo è che le lunghe lotte de' poveri contro i ricchi gli offrivano nella

389) Ethic. ad Nichomach. L. V. cap. III.

390) Accenno al luogo notissimo della terza Filippica di Demostene § 3 e all'altro dell'autore della Politeia d'Atene che va sotto il nome di Senofonte. Cf. anche la citata memoria dell'Hermann pag. 137,

storia del suo popolo, e fin anche nella sua letteratura poetica, tanto tristi esempi da giustificar pienamente tale derivazione. L'esempio di Megara [391]) e le querimonie del buon Teognide [392]) ricorrono alla memoria d'ogni studioso dell'antichità. Erano veri rivolgimenti sociali quelli, ne' quali è a riconoscersi, che alla rozza forza delle masse non era affatto difficile sopraffare dominanti snervati da' vizi, e spogliarli delle sostanze e della vita. Ma è appunto qui che si mostra l'acuta e profonda considerazione del filosofo, per ciò che affermi, nel governo a popolo essere, in certo qual modo, inchiusi tutti gli altri ordini di Stato [393]). Alla quale affermazione, che al primo intenderla ti colpisce di meraviglia, nella successiva sezione è come un comentario, che ampiamente l'illustra, la distinzione de' cittadini dello Stato democratico in tre ordini, non propriamente organati e da un medesimo vincolo stretti, ma pure così diversi, che si trovino spesso in fra loro di fronte [394]). Il primo è quello degli oratori e de' demagoghi, i quali per certo modo rappresentano l'elemento intelligente, ma che Platone, per l'avversione in che li ha, paragona a fuchi pungenti; poscia vengono i ricchi, che, sobri e modesti, mettono insieme e custodiscono il mèle che poi i fuchi studiano a consumare; e 'l

391) Che i rivolgimenti, pe' quali salì e poi cadde dal dominio di Megara il despota Teageno, e più quello che seguì al brevissimo reggimento temperato, e del quale con gli altri ricchi fu vittima Teognido, fossero veri moti sociali, più ancora che da' lagni del gnomico, appare da ciò che di questi stessi rivolgimenti ci tramandarono Aristotile ne' Politici IV. 12 e V. 2. 6 e Plutarco nelle Quaest. Gr. c. XVIII. pag. 225.

392) Versi 41-60; 667-682. Cf. i Prolegomena del Welcker a' versi di Teognide.

393) Libro VIII. cap. XI. pag. 557 d.

394) Ivi cap. XV. pag. 564 c. d.

terzo ordine è de' lavoratori non possidenti, api, a così dir, del lavoro, che agitati e condotti da' demagoghi oratori, son sempre, col pungiglione loro, in guerra co' possidenti, rappresentando l'elemento del coraggio e del valor nello Stato [395]).

Se non che questa stessa verità e profondità che ammiriamo, nella considerazione qui offertaci degli ordini democratici, finisce col far colpa a Platone d'avere, per l'avversione sua contro 'l reggimento del suo proprio paese, soverchiamente aggravate le tinte. La storia della sua città, la più splendida di quante ne conoscano gli uomini; la durata del reggimento popolare dinnanzi alle vicende più fortunose; l'immensa ricchezza di forze spirituali e morali; la cultura giunta ad un' altezza che non ha mai conseguito nè maggiore nè uguale; le stesse virtù civili e politiche, onde Atene ci ha lasciati gli esempi, rispondono al severo giudizio platonico. Il perchè Aristotile, dopo fatta la notissima critica allo Stato platonico, meglio attenendosi alla ragione della storia, riuscirà a dichiarare tra tutte le forme dello Stato ottima, anzi la vera πολιτεία la democrazia, che noi chiameremmo temperata [396]), som-

395) Queste distinzioni de' tre ordini o delle tre parti in che Platone divide lo Stato democratico, molto dirittamente furon dall'Hermann l. c. pag. 157 ravvicinate alle partizioni degli Stati e delle condizioni di vita, che, con manifesto accenno a' tempi suoi, fa Euripide nelle Supplici v. 240-247. Di questi stessi versi, che 'l poeta mette in bocca a Teseo, e che per un'esatta corrispondenza col luogo, onde parliamo, si direbbe fosser dinanzi alla mente di Platone, troverai un' amplissima illustrazione storica nel Lehrbuch der gr. Alterthümer dello stesso Hermann I. § 138.

396) Voglia il lettore ricercare ne' Politici d'Aristotile i luoghi che qui gli vengo indicando.

Lib. III. capo 3 § 4 ove fa la critica più severa alla condizione della grossa moltitudine nello Stato platonico.

mettendone la esistenza ad una conforme etica e spirituale cultura di tutti i cittadini.

La lunga descrizione della tirannide [397]), così giustamente ammirata da antichi e da moderni, non stabilisce divario alcuno tra quelle primitive forme della tirannide, che negli Stati greci furono il naturale e necessario passaggio dalle oligarchie a' governi a popolo, e le altre, posteriori e di gran lunga più tristi, che procedettero dal corrompimento degli Stati popolari. Quindi accade, che nella imagine del tiranno, ritrattaci da Platone, tu riconosca tratti che subito ti richiamano a mente Pisistrato [398]), ed altri, anco più marcati, che lo Scrittore prende, a così dire, dal vero, da quel Dionigi il vecchio, che egli ben più che conosciuto, aveva sperimentato [399]). E per ciò che la imagine del tiranno dell'età sua e della mala signoria, fuori e sopra ogni legge, più spiccata si drizza din-

Lib. IV. 4 § 2 dov'è definita la libertà del reggimento democratico.

Lib. V. 1. 7 o delle due forme dell'uguaglianza.

Lib. VI. 1. 6 la oclocrazia o 'l reggimento della moltitudine ove il diritto ἐστὶ καθ' ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν.

397) Libro VIII. cap. XIV. pag. 562 a. – a Libro IX. cap. I. a VI. pag. 580 a.

398) Avverti specialmente al capo XVI. p. 563 d. la dimanda: τίς ἀρχὴ οὖν μεταβολῆς ἐκ προστάτου ἐπὶ τύραννον; e ricorda che appunto Pisistrato si fece innanzi, come narra Erodoto I. 50, προστὰς τῶν ὑπεραχρίων, o facendosi il protettore προστάτης, della classe più povera del suo popolo, che erano i montagnoli.

399) Vedi la citata memoria dell'Hermann nelle Ges. Abhandl. pag. 137, e più specialmente ciò che n'abbiam riportato alla nota apposta al luogo sotto il n. 60. Non è poi mestieri di ricordare quello che in proposito di Dionigi il vecchio e della sua vita tristissima ci ha trasmesso Cicerone nel V. delle Tusculane cap. XX. XXI. Ma che Platone nella descrizione del tiranno faccia suo pro' di personali ricordi, apparisce dalle parole che mette in bocca a Socrate nel capo IV. del libro IX. pag. 577 a.

nanzi al politico, Platone ed Aristotile ugualmente [400]) fanno procedere la tirannide dalla democrazia soverchiante, applicando così a' principii de' reggimenti la dottrina che, in ordine al mondo fisico, ha svolto Erissimaco il medico nel Convito [401]).

Egli è dunque nell'ordine naturale, che dall'eccesso della libertà proceda l'eccesso della servitù [402]). Gli oziosi fuchi [403]) i quali sono al governo, fanno accusa a' ricchi d'aspirare al ristabilimento della oligarchia, e allora la grossa folla degli spossessati e degli operai, sempre facile com'è ad esser presa all'inganno, si sceglie un capo, nel quale ripone tutta la sua confidenza. « Da questa radice de' protettori del popolo e non altronde germoglia il tiranno » [404]). Questo capo della moltitudine, per assicurarsi di lei, le promette la remissione del debito e la divisione delle terre, e si mette in aperta guerra con quanti hanno sostanze e virtù. Se non soccomba in questa lotta, si muta in lupo; e dove sia discacciato, quando torna, rientra assoluto tiranno della sua patria [405]). Al primo segnale che i ricchi cospirino a perderlo, fa la dimanda consueta a' tiranni, e ottenuta una guardia per la sua persona, forte del suo potere, i nemici disperde [406]). Affabile e grazioso in su le prime col popolo minuto, non appena si sente sicuro del suo potere fomenta la guerra, perchè il popolo senta 'l bisogno d'un capo, e i ricchi, ruinati dalle imposte e dalle

400) Politici V. 9.
401) Capitolo XII. pag. 186 a. e seg.
402) Libro VIII. cap. XV. pag. 564 a.
403) Ivi pag. 564 b. c.
404) Ivi cap. XVI. pag. 565 d.
405) Ivi pag. 565 e, 566 a.
406) Ivi pag. 566 b.

contribuzioni, gli siano meno pericolosi. Così egli atterra quanti per valore e ricchezza sono potenti, mentre si circonda d'una folla di mercenarii e di schiavi [407]). Che se poi una qualche volta il popolo monti in ira e si sdegni, perchè lo ha messo al potere, al fine di vivere sotto 'l suo reggimento, libero da' ricchi e da quanti avevano nello Stato onorata potenza, e non già per aver da nutrire lui e i satelliti suoi, bene avrà da avvedersi, com'abbia nutrito nel suo seno un figlio ingrato e parricida, fatto omai per lui stesso sì forte, ch'e' non vale a cacciarlo [408]).

La caratteristica dell'anima tirannica che sul cominciare del IX Libro è posta a questa descrizione in corrispondenza, è, per attestazione d'antichi e di moderni, d'una eccellente bellezza: tanto veracemente n'è ritratta la morale ruina e la profonda miseria. Le violente e basse passioni che la governano, fanno di lei l'esempio d'ogni scelleratezza, per ciò che non v'ha misfatto e delitto, cui non si attenti per dare ad esse sodisfazione [409]). Ma ciò stesso è cagione, sia miserrima la condizion del tiranno. Come nel reggimento tirannico i cittadini migliori sono i più oppressi, e da per tutto risuonano gemiti e querele, così nell'anima tirannica le migliori facoltà sono spente e v'imperano sovrane le male passioni, che la lacerano e la straziano. Ὕβρις φυτεύει τύραννον ha cantato il poeta [410]), e nel disordine e nell'estrema miseria di essa, mentr'è l'assoluto signore della sua patria, è schiavo degli schiavi suoi e tutto pien di terrori, e quindi com'è il più

407) Libro VIII. cap. XVII. pag. 566 e 367.
408) Ivi cap. XIX. pag. 568 e. 569.
409) Libro IX. cap. I. a IV. pag. 571 a 576 c.
410) Sofocle Edipo re v. 872.

tristo e'l più ingiusto, così è anche il più misero di tutti gli uomini [411]).

L'anima tirannica per questa guisa è contrapposta alla regale, che è la filosofica; e com'essa è la più giusta e la più felice, così quella è la più ingiusta e la più miserabile [412]).

Con la tirannide, com'è di per sè chiaro, la serie delle forme politiche è chiusa, e quindi eziandio delle condizioni dell'anima, che alle varie forme del reggimento rispondono. Infatti mentre d'esse forme le prime due serbavano ancora traccie di virtù, e la terza, o la democrazia, accontentavasi delle illusorie apparenze di essa, la tirannide oppostamente offre il rovescio dell'ordin morale e l'assoluta vittoria dell'ingiustizia e della malvagità. Così al Buono che dominava nello Stato perfetto, e 'n che s'affisava l'anima filosofica, è contrapposto, in perfetta antitesi, il dominio assoluto del male e per ciò la negazione d'ogni Buono; con che mentre è data piena soddisfazione alla dimanda, avanzata nel libro II [413]) da Glaucone e Adimanto, che a lato a quella della giustizia fosse ritratta l'imagine della ingiustizia, è eziandio dimostrato, a che riuscirebbero gl'immorali principii di Trasimaco. Difficilmente nelle antiche letterature troveresti luogo, che, a paro di questo, ti mostri la piena conoscenza de' malori, che possono affliggere l'anima umana. D'altra parte poi la retta considerazione, che non tutti gli appetiti tendono a soddisfazione di bisogni; ma anzi alcuni, senza necessità veruna, alla legge s'oppongono, e che appunto l'avviamento al male è da ricercarsi in essi, i quali pur la-

411) Libro IX. cap. IV. a VI. pag. 576 c a 580 b.
412) Ivi cap. VI. pag. 580 b. c.
413) Libro II. cap. X. pag. 368.

tenti albergano in ogni anima umana, e se tacciono ne' migliori, vinti dalla ragione e da più nobili affetti, pur si fan vivi quando alla pensante prevale la natura animale [414]); questa diritta considerazione ben chiaramente preannunzia il dogma cristiano della innata inclinazione alla colpa, del quale non può non tenere altissimo conto una qualunque etica, che voglia essere veramente scientifica. Nè men vicino agli ammaestramenti cristiani è l'altro concetto, che ad estrema licenza si congiunga assoluta servitù ed infelicità suprema; perchè l'anima, spogliata d'ogni virtù, e scosso il giogo della legge morale, cade nell'obbrobriosa servitù de' propri appetiti, e tormentata da continua angoscia, soccombendo ognor nella lotta con sè medesima, mena trista la vita. L'estremo infatti della malvagità è nell'annullamento della forza obbiettiva della legge e nella sfrenatezza della subbiettività; ambo i quali fatti a pieno si verificano nella condizione dell'anima, che ha ritratto il filosofo, schiava al piacere e nella vita infelice.

Per questo modo l'ordine morale del mondo, negato da Trasimaco, e messo in dubbio da Glaucone e Adimanto, è splendidamente ristabilito per ambo i lati; da che nel perfetto Stato la pura virtù è effettrice di perfetta felicità, e oppostamente a suprema ingiustizia suprema infelicità si congiunge.

La sesta Sezione [415]) studia a stabilire la misura da prima della felicità e della infelicità, che spetta ad ognuna delle forme di Stato e a ciascun' anima che a ciascuua

414) Libro IX. cap. I. pag. 571 b.
415) Libro IX cap. VI. pag. 580 a. a XIII. pag. 588 a.

d'esse risponde, e poi, sul finire [416]), dà la regola per conseguire sicura felicità. Per avviarci alla considerazione del piacere in rispetto alla triplice natura dell' anima, sono qui premesse alcune discussioni sottili, che si riportano direttamente a quelle svolte nel Filebo, su l' origine e su le specie diverse de' sentimenti di piacere e di dolore, non che de' desiderii che ne procedono. La distinzione, stabilita in quel dialogo, e che fu poi accolta tanto da gli Stoici quanto da gli Epicurei, de' piaceri e degli appetiti in necessarii e accessorii, come rispondenti quelli ad un bisogno della vita, e per ciò nè cattivi nè buoni, ma innocui, dove invèce i secondi sottostanno ad un morale apprezzamento in relazione al termine loro; questa capitale distinzione qui viene come ampliata, ammettendo eziandio appetiti, che con la legge direttamente contrastano ed hanno l' origine loro in inclinazioni, che a grado a grado addivengono perniciose [417]).

La tripartizione de' sentimenti, degli appetiti e de' piaceri, in corrispondenza della tripartizione dell' anima, serve quasi di riprova pel nostro filosofo delle imperfette forme dello Stato e delle condizioni dell' animo, che già prima ha descritte. A ciascuna delle tre parti dell' anima è come assegnata una determinata classe di sentimenti e piaceri. Così si vengon formando le inclinazioni e disposizioni, sì che anco l' anima appetente, a sua volta tripartesi, e secondo che l' una o l' altra delle tre classi de' sentimenti e de' piaceri la domina, consegue un grado diverso di felicità. Sono proprie della parte razio-

416) Libro IX. cap. XII. pag. 588 b. alla fine 592 b.
417) Libro IX. cap. VI. pag. 580 b. c.

nale le pure gioie che dà la cognizione del vero e dell'essere, gioie che 'l Filebo ampiamente descrive e considera quasi parte essenziale del Bene, cui l'uomo dee giungere. Per l'intima affinità tra lo spirito razionale e l'eterna essenza delle idee, e tra la conoscenza e l'obbiettiva verità dell'essere, si stabilisce, che sole queste gioie e sole le inclinazioni che ne conseguitano, sono le vere e le ottime, come quelle che non sono accompagnate da dolore nessuno, non avendo contatto con ciò che è finito e mutabile. L'anima quindi amante della sapienza, e in che la parte razionale predomina, sì che ad altro piacer non inchini se non a quello della conoscenza, è di necessità la sola pienamente felice. L'elemento dell'anima invece, cui ha dato nome di θυμοειδές, avrà proprii tutti que' desiderii e piaceri che l'onore concernono. Non sottostàndo all'impero della ragione, questi desiderii ci offrono come tre aspetti, o d'ambizione, che facilmente degenera in invidia, o d'un irragionevole piacere di contesa e di lotta, o d'ira nel suo più brutto significato. Dirittamente Platone ha qui ricondotto al principio dell'onore queste tre poderose passioni, distinguendo l'alta e nobile ambizione, che, illuminata dalla cognizione intellettiva, si propone un fine condegno. Nella terza categoria entrano i veri e proprii appetiti; che non riportandosi a fini morali si svolgono nella sfera del senso. Per dar ad essi soddisfazione la via più diritta è l'acquisto del denaro, che diviene così mezzo e forma nella quale quest'ordine d'inclinazioni si svolge [418]).

Per questo modo alle tre parti dell'anima corrispondo-

418) Libro IX. cap. VII. e VIII. pag. 580 d. – pag. 583 b.

no, come noi moderni diremmo, tre caratteri: il filosofo nel quale predomina la ragione, l'ambizioso nel quale vuol'avere il disopra la forza, e l'uomo cupido di guadagno per aver modo di soddisfare a gli appetiti più bassi [419]). A giudicare de' beni e della felicità il sapiente è manifestamente il più idoneo, perchè sol'egli usa della ragione; e quindi quella ch'egli ritiene felicità è la vera, e sola felicità quella è del filosofo [420]). Un pensiero d'altissimo valore, che in questa trattazione incontriamo, vuol'essere specialmente proposto alla considerazione del lettore. Le inclinazioni ambiziose e quelle eziandio al lucro materiale non sono giudicate impure e immorali in sè; ma, in quanto sono al servizio della ragione, possono giungere ad un piacere proporzionatamente puro, e quindi esser pure od impure, morali od immorali, secondo la misura diversa, in che domina la ragione sovr'esse [421]). Con ciò l'etica platonica assolutamente si contrappone a quella de' Cinici, dalla quale procederà la morale Stoica; come quella che aspirando alla perfetta armonia dell'anima, ammette anco gli affetti e gli appetiti inferiori, purchè subordinati a ragione. E che qui il pensiero di Platone s'indrizzi a' Cinici apparisce da quel suo ritornare sul principio loro, che 'l vero piacere sia cessazione di dolore, e la suprema felicità in uno stato di quiete tranquilla, scevra di dolori, consista; per dimostrare, come fa lucentissimamente, che l'assenza del dolore non è un reale sentimento, ma passaggio dal sentire al non sentire, e che se 'l piacere è, come

419) Libro IX. cap. VII. pag. 581 c.
420) Ivi cap. VIII. pag. 582 583 a.
421) Ivi cap. XI. pag. 386 d. e.

aveva detto Aristippo [422]) un potente movimento dell'anima, non è questo da riconoscersi ne' godimenti sensuali, in quanto per essi si dà a' nostri proprii bisogni soddisfazione, e quindi sono liberazione dal dolore, ma sì al solo piacere morale, ch'è reale e positiva negazione del dolore per l'anima. Per ciò, avanzando, e' sostiene, che la ignoranza e la non intelligenza, come la fame e la sete, sono vuoti che in sè l'anima sente; e quindi la conoscenza del vero que' primi vuoti riempie, come gli altri il bere e il mangiare; ma pur sempre con questo divario, che il vuoto dell'anima non apporta, come quello del corpo, un dolore, il perchè nella cognizione abbiamo un piacere positivo e reale, e un piacere puramente negativo nell'acquetamento e la soddisfazione d'un bisogno corporeo [423]).

Per queste discussioni, che in parte preparano e in parte compiono quelle che avremo ad incontrar nel Filebo, il principio capitale del morale ordin del mondo, già prima annunziato, che cioè ne renda felici virtù e la perversità infelici, è posto sopra fondamento più saldo. L'uomo virtuoso infatti se giunge al piacere puro, remoto da ogni dolore, non soltanto è primo in ordine alla virtù, ma anche alla felicità; e questi è 'l vero amico della sapienza e 'l cittadino custode e magistrato della perfetta aristocrazia. Appresso a lui vengono il timocratico e l'oligarchico, che, pel loro amore dell'onore l'uno, e l'altro del lucro, giungono a piaceri non affatto scevri di dolore; dove poi al democratico non resta più che una parvenza di felicità, e

422) Vedi il luogo di Diogene Laerzio II. 8. 86. dove ci è detto che il piacere λείαν κίνησιν e il dolore τραχεῖαν κίνησιν soleva chiamare.
423) Libro IX. cap. IX. pag. 583 d. 586.

l'assoluta infelicità è 'l retaggio che s'aspetta al tiranno [424]). Felicità ed infelicità procedono dunque dall'anima, secondo la relazione sua col principio morale. Onde l'ingegnoso e ad un tempo scherzevole calcolo aritmetico, pel quale, come si piaceva Platone, per imitazione de' Pitagorei, viene a stabilire il rapporto della felicità del virtuoso sapiente, o, come qui, in grazia del parallelo, lo chiama, del vero Re a quella del tiranno; rapporto che gli dà il tiranno settecentoventiquattro volte più infelice che il Re sapiente [425]).

Quasi un punto distinto, gli ultimi capi del Libro IX, partendo dalle discussioni che abbiamo seguito sin qui, prendono a studiare l'armonica cooperazione delle parti dell'anima alla felicità [426]). Per questa distinta particella dell'ultima sezione della parte sesta è compiutamente provata la proposizione già fermata nel I libro, che sola la giustizia è utile, e perniciosa sempre mai l'ingiustizia. Con fantasia affatto orientale agguaglia l'uomo ad una creatura che accolga in sè tre nature. Come la Scilla omerica [427]) è un mostro dalle molte teste, che come all'idra di Lerna di continuo rinnovansi; nella parte mediana è leone e nella superiore del pari che nella esterna apparenza uomo. La parte non razionale di quest'essere al primo sguardo non vedesi; e l'uomo, non sapendo congiungere in armonia le tre parti onde consta l'esser suo, non vale a domare la fiera, sì che ora prevalga il furore degli appetiti sensuali della mala bestia inferiore, ora l'orgoglio e la temerità leonina, che pur tiene della natura del serpe.

424) Libro IX. cap. X. XI. pag. 585 e. – 587 b.
425) Ivi cap. XI. pag. 587 c. d. e.
426) Ivi cap. XII. pag. 588 a. sino alla fine del libro.
427) Odissea XII. v. 85 e ss.

Ma se impera la ragione, essa si vale della forte natura leonina per vincere la fiera selvaggia, e questa uccidendo e domando quella, riesce all' armonica vita della virtù, che è vita di felicità. Nella quale anco i beni che 'l volgo stima supremi, fama, potenza, ricchezza e assennato piacere della vita acquistano morale valore. Indi è data risposta al buon Glaucone [428]), che avea sostenuto l' ingiustizia impunita essere nel mondo accompagnata dalla felicità, perchè, riprendendo la dottrina dell'espiazione svolta nel Gorgia [429]), dimostrasi, come per l' impunità il malvagio diviene e più malvagio e più infelice. Accennando in fine alla tesi sostenuta da Trasimaco, prende nel più vero senso le parole usate da lui, per istabilire che nell' individuo, ugualmente che nello Stato, sola norma alla felicità è 'l governo della ragione e l'armonia delle facoltà, chiudendo il discorso con una dichiarazione, che è del più gran peso per noi [430]), che lo Stato platonico ha a fondamento il mondo delle idee ed è l' archetipo dello Stato del mondo.

428) Libro II. cap. IV. V. pag. 361 b.
429) Gorgia cap. LXXXI. pag. 525 b.
430) Libro IX. cap. XIII. pag. 592 a.

CAPITOLO IX.

Parte Settima

La Mimesi o dell'arte rappresentativa

Libro X. pag. 595 a. - 608 b.

Il decimo libro della Repubblica, al quale omai ci volgiamo, comprende due parti assolutamente distinte, e tra le quali non è relazione veruna. Alla teodica platonica, che chiude il libro tanto solennemente, precede una trattazione, per la quale, sotto un rispetto nuovo e più ampio, è ripresa la ricerca, in che ci ha tenuti occupati la parte seconda, del valore che ha l'arte rappresentativa. Di questo ritorno, che indubbiamente colpisce il lettore, sopra una trattazione che aveva avuto il suo svolgimento nel primo trattato pedagogico, per più modi hanno cercato di darsi ragione gli espositori del dialogo. « La prima parte del Libro X torna di bel nuovo alla poesia, scrive lo Schleiermacher, nel proposito della quale, già fino dal III libro restava a discutersi un punto, di che maniera cioè le descrizioni degli uomini abbiano ad essere per servire alla educazione. Nè questo punto poteva trattarsi sino a che non fosse risoluta la questione principale, se 'l giusto potesse esser felice. Quindi l'argomento non poteva

ripigliarsi se non qui, sebbene nessuno ne avrebbe avvertita la mancanza, dove fosse stato tralasciato » [431]). Per lo Steinhart invece, « come alla fine d'un' epopea o d'un drama tutti gli sviluppi vengono alla lor soluzione e i destini degli eroi, per la manifestazione della divina volontà, ci si dispiegano nelle loro cause e nelle conseguenze loro; così qui, nella chiusa del dialogo, abbiamo la soluzione di questo punto, che nel corso della discussione era rimasto oscuro, quando il filosofo, a così dire, ripiglia tutti i fili staccati e fa come trasparire nella luce più viva il pensiero fondamentale del suo libro [432]) ». Un' altra via, che pure potrebbe sembrar più scientifica, prese a battere l' Hermann: la nuova trattazione per l' acuto Storico della filosofia platonica ha in ciò la sua ragione, che la trattazione primitiva aveva fondamenti psicologici e pedagogici unicamente, dove la dialettica invece e la dottrina delle idee offrono altri e nuovi momenti speculativi [433]). E per coloro che neghino anc' oggi la unità del nostro dialogo, la via è aperta a spiegarsi questo ritorno ad una trattazione che pareva esaurita; e malgrado le diritte obbiezioni, che all'opinione dell'Hermann fece il Susemihl [434]), vediamo percorrerla col più grande ardimento dal Krohn [435]). Riserbando le ricerche intorno alla composizione del Dialogo all' ultima parte di questo nostro proemio, non sappiamo tuttavia trattenerci dal proporre al lettore la se-

431) Libro cit. Einleitung pag. 38.

432) Einleitung S. 104 105.

433) Gesch. der plat. phil. S. 340 u. f. 695 a. 679.

434) Die genet. Entwikelung der pl. ph. Z. Th. Er. Hälfte XLI. S. 231 u. f.

435) Der Plat. Staat. VII. S. 237 u. f.

guente considerazione. La trattazione in proposito dell'arte rappresentativa, che si stende pe' primi otto capitoli del libro X, non solo non attiene alla trattazione precedente, tanto che le prime parole del libro [436]) hanno tutto l'aspetto d'un lontano richiamo alle cose già da pezza discorse; ma nemmeno con la successiva teodicea. Non vi trovi infatti un solo accenno all'arte, come preparazione alla felicità, e pur essendo verissimo, che per tessitura e colorito il libro X appare come gettato d'un fiato, in esso non trovi nessuno di que' concetti famigliari a noi moderni, dell'arte che c'innalza dalle contingenze della vita e ci accosta al divino. D'altro lato non è men da avvertire, che la rappresentazione della vita morale, cui studiava il filosofo, non sarebbe stata compiuta, se si fosse passato dell'arte, che ha efficacia sì poderosa nella vita morale; e forse potè il gran pensatore ritenere che 'l luogo meglio atto a parlarne fosse questo, dopo che al suo Stato aveva posto le fondamenta della più pura moralità, e quando, per l'antecedente investigazione delle sfere della conoscenza, delle parti dell'anima, degli affetti e de' piaceri, poteva appunto assegnare all'arte il suo posto nella vita morale [437]).

La sottile indagine che finisce per negare all'arte proprio valore, muove da questi tre punti: de' subbietti dell'arte, della facoltà dell'anima a cui si riportano e degli effetti morali, che le rappresentazioni dell'arte producono. Per questa indagine riesce Platone ad assegnare all'arte un bassissimo stato, tanto che sia appena da ammettersi in un perfetto ordinamento morale della società

436) Libro X. cap. I. pag. 595 a.
437) Morgenstern l. c. pag. 249.

umana, o ammessa, abbia mestieri della più rigida vigilanza. Infatti l'arte non dà all'anima le idee in sè, non gli obbietti reali, che sono le imagini delle idee, ma solamente le imagini delle imagini [438]). Il campo quindi nel quale l'arte si muove, è l'apparenza dell'apparenza, nè la idea, nè la vera conoscenza la guidano nelle opere sue; la sfera in cui si svolge, è la mostra delle imagini, la forma dell'idea che più dista del vero, il perchè nella creazione sua non è valore veruno e 'l subbietto suo tiene il terzo e più basso luogo dalla verità, a cui giunge la conoscenza [439]). Questo terzo grado discendente che s'appartiene a' subbietti dell'arte, s'appartiene eziandio, nel rispetto subbiettivo, all'arte, in quanto s'indrizza alla fantasia, la quale si appaga dell'apparenza del vero, e per ciò spesso si trova con l'intelletto in contrasto, come quella che sulla vera essenza degli obbietti incessantemente s'inganna. Così l'arte mimetica è un inganno per l'anima [440]). Essa poi è da considerare che non opera su l'intelligente, ma su l'appetente e sul senso; e poichè la virtù massimamente si determina per la vittoria della ragione su l'appetito, l'arte imitativa co' suoi eccitamenti ridesta del continuo questa lotta e così rompe e disturba la morale armonia dell'anima [441]). Questo severo nè affatto giusto giudizio il filosofo applica più specialmente alla poesia dramatica, accagionando la tragedia di rappresentare e avvivare passioni eccessive e spesso immorali, e la comedia di provocare il riso, che spesso ac-

438) Libro X. cap. I. II. pag. 595 a.—598 c.
439) Ivi cap. V. pag. 602 d.
440) Ivi cap. V. pag. 602 d. 603 a.
441) Ivi cap. VII. pag. 607 d. 608.

compagna piaceri e diletti men che morali. Nell'ottimo Stato quindi, ove non il senso nè la passione, ma soltanto la legge e la ragione hanno impero, ogni arte imitativa, e per ciò anche l'epos omerico, cede il luogo a' soli canti della lirica, che o inneggiano gli dei, o celebrano i benefattori della patria [442]).

Se non che considerando con quanta cura Platone si scusa «d'aver cacciata fuori dello Stato» la poesia del drama e dell'epos, per essere conseguente al suo principio, o, se vuoi meglio, per non aver trovato luogo a lei conveniente nel nuovo organamento morale della vita e della società, ti sentiresti sforzato a riconoscere il greco, cui sanguina il cuore d'atterrare il monumento più splendido del genio del popolo suo; e, quasi timoroso della sentenza che ha pronunziato, riconoscendo l'alta potenza dell'arte, accenna al desiderio che l'arte con la morale concordi [443]).

Tuttavolta che qui Platone, sia per le necessità che impone sempre una Scuola, sia per le sue scientifiche e letterarie attinenze, abbia deliberatamente insistito in questa sua severa condanna, non può mettersi in dubbio. Sul principio infatti della trattazione e' riassume brevemente i risultati delle discussioni anteriori [444]) e in ogni oggetto, che possa da noi percepirsi, riconosce un'imagine od una rappresentazione più o meno perfetta d'una determinata idea, che non solo comprende ogni particolare, attenente ad un genere o ad una specie nell'unità d'un concetto generale, ma eziandio com'essere in sè perfetto, e quindi

442) Libro X. cap. VII. pag. 606 607 a.

443) Vedi il capo VIII. pag. 607 d. 608 c. e più specialmente il luogo 607 e. Avverti poi il tono che è dato a tutto questo luogo.

444) Libro X. cap. I. pag. 595.

forza efficiente, lo fa esistere. Ogni obbietto esistente, vuoi dalla natura proceda, o sia 'l prodotto dell'umano lavoro, com'una più o men verace imagine si conforma all'idea, non offerendoci già la piena verità dell'essere che solo è nell'idea, ma tanta parte di essa per quanta all'idea si conforma, e così dista dall'idea d'un sol grado. In forza poi della viva luce e della proiezione delle ombre ci dà la natura stessa più o men perfette le imagini degli oggetti esistenti; e così le imagini delle imagini, che non hanno essenza reale, ma pure apparenze, di due gradi vengono ad esser lontane dall'essere. In questo medesimo campo delle apparenze si muovono eziandio le arti belle; esse infatti ne offrono sole imagini del reale: la musica e la poesia corale lirica per l'udito; la plastica, nel più largo significato di questo nome, per la vista; l'epos e 'l drama, offertici da rapsodi ed attori, per la vista insieme e l'udito; in queste ultime due forme dell'arte è poi di per sè chiaro che nulla v'ha di reale, ma nuda apparenza e imagini d'imagini. A meglio chiarire questa seconda specie di rappresentazione, ch'è la mimesi più lontana dalla verità, procede Platone a fissare quella sua scala di verità, nella quale il primo grado è tenuto da ciò che è o dall'idea; il secondo da ciò che è simile all'idea e all'ente, o dall'esistente, conformato su l'esemplare dell'idea, vuoi dalla natura, vuoi dalla mano d'un maestro d'arte; il terzo grado finalmente dall'imagine di questa prima imagine dell'idea, cui riproduce un secondo maestro d'arte, al quale è facoltà di riprodurre tutto ciò che è in cielo e in terra, ma solo com'apparenza e forma esteriore. Quindi Dio creatore che dà di tutti gli obbietti l'idea; poi il maestro d'arte che conforma l'obbietto al-

l'idea; e terzo ed ultimo il copiatore dell'esistente conforme l'idea [445]).

Tutte l'arti, come giudicava Platone, studiano alla conformità col reale; soltanto la musica e la poesia corale lirica, più che al reale, esistente per la natura o per la mano dell'uomo, mirano a rappresentarne sublimi pensieri in semplici e rigorosi modi; e per questa ragione medesima sfuggirono alla dura condanna delle altre forme dell'arte. Diresti quasi, che, nel pensiero del filosofo, elleno due, per ciò che non offrono veruna imagine all'occhio umano, tengano dello spirituale, e più che 'l reale, l'ideale ne rappresentino. Certo è tuttavia, che nel dialogo della Repubblica anche questo giudizio dell'arte t'empie l'animo di meraviglia penosa, e tanto più quanto la riserva per la musica e pel canto corale lirico, crederesti, avesse dovuto avviare il filosofo all'opposta considerazione. Per la quale l'arte non sarebbegli apparsa una semplice riproduzione degli oggetti reali, ma piuttosto la rappresentazione delle idee, nella quale massimamente si coglie lo sforzo che fa lo spirito umano per innalzarsi dal caso singolo, che mal gli risponde, all'idea possibilmente pura. L'arte anzi gli si sarebbe scoperta come il nobile cammino, pel quale dal particolare lo spirito s'eleva al generale, che soprasta, pel lavoro del pensiero, eccitato dal sentimento e dalla fantasia. Così appunto avevano intesa l'arte Pericle e que' meravigliosi intelletti, che a lui legati, come Fidia, pe' vincoli dell'amicizia, si trovarono a possedere quella forza misteriosa ed incantatrice, che fa parlare con lo spirito più sublime la pietra ed il

445) Libro X. cap. I. II. pag. 596 b. 598 b.

bronzo, le colonne e le travi, le membra ed i volti riprodotti degli uomini. E così pur intesero l'arte loro i grandi maestri del drama, che fecero della tragedia una viva ed altissima scuola d'umanità [446]), alla quale il pubblico ateniese attinse quella pienezza d'impulso e di concepimento che lo fece tra tutti i popoli singolarissimo.

Quest'assoluta opposizione tra 'l concetto platonico dell'arte e quello che n'ebbero Pericle e la sua gloriosa generazione, e dal quale han proceduto gli esemplari insuperati, che anc'oggi hanno sì poderosa azione su l'anima, come nella ragione scientifica, vuol'essere spiegata nella ragione storica. La guerra del Peloponneso ha mutato affatto le condizioni del popolo d'Atene; la democrazia trasformatasi in oclocrazia, sbandisce ogni nobile spirito, e al gran concetto politico di Pericle, qual'è significato nella seconda orazione che gli fa pronunziare Tucidide, succede un sistema di governo egoista, che si separa da tutti gl'interessi ellenici, e allora, per l'intima corrispondenza che è tra la vita pubblica e gli svolgimenti dell'arte, anch'essa dal punto altissimo onde aveva prese le mosse, discende alla rappresentazione del reale, per giungere fino alla tragedia de' giovani successori d'Euripide, alla comedia nova, che tutte riproduce le più scabrose condizioni della vita sociale, e all'arte di Mirone e di Lisippo. Questo scadimento che colpisce sì vivamente noi, a tanta distanza di tempo e di condizioni, quale non doveva fare impressione nel filosofo nostro? Per lui e nell'anima sua lo scadimento artistico si confondeva forse con lo scadimento morale e po-

446) Ricordo al lettore le belle e vere parole del Macaulay su l'azione educativa del drama greco nel saggio su gli oratori ateniesi.

litico, e l'anima, triste di cotale spettacolo, sentenziava dell'arte, per condannare l'arte del tempo suo.

Ma eziandio un' altra osservazione ci sia consentita sul luogo che ora stiamo esaminando. Per distinguere la relazione di grado tra l' idea, il reale e la rapppresentazione dell' arte, anzi che prendere un prodotto della natura, Platone ha preso ad esempio un mobile d' uso nella vita comune degli uomini [447]). Certo che questo è consono con l' abituale maniera di Socrate, e poichè anche l'idea della volgar suppellettile è ricondotta a Dio, più che 'l prodotto naturale faceva al suo caso un' opera della mano dell' uomo, meglio definita nello scopo suo e condotta su' tipi fissati dall' attività umana. Dirittamente anzi, avvertiva già lo Schleiermacher, per questo modo ha riportato a Dio la idea artistica, che è pur quella che pare sgorghi dallo spirito umano; perchè da Dio esso spirito procedendo, anche l' idea artistica tien del divino, tanto più che Platone stesso ha altrove riportato l' artistica creazione all' entusiasmo e all' amore, due condizioni dell' anima che procedono dall'azione divina. Ma l'avere sconosciuto soverchiamente il superiore e divino valore dell'arte ha condotto Platone ad usare un linguaggio, che pare in contrasto con quello prima tenuto, e a conseguenze singolarissime. Qui è infatti Iddio, il quale ha e comunica le idee, che già eran tutte comprese in quella di Bene; ma al filosofo, che agguaglia la natura ad un artista, è ora necessità di dare come persona al principio per cui conosciamo; e d' altra parte, con le mezzane nature e con gl' intelletti men nobili misurando l'arte alla

447) Libro X. cap. I. l. c.

stregua dell'utile, la divina arte d'Omero e d'Esiodo pospone a quella de' medici, de' capitani e fin de' politici [448]). In bocca al Socrate platonico questa sentenza, che non s'addirebbe nemmeno al Socrate senofonteo, ti pare quasi una punizione, che l'arte ha imposta al filosofo, che ha voluto misconoscerla.

Le parole tuttavia, con le quali si chiude questa parte del dialogo, valgono a darci d'essa ragione: « nè per gli onori che uno conseguiti, nè per le ricchezze, nè per imperio nessuno, nè per la poesia degna cosa è si trascuri la giustizia e la virtù » [449]). Così dunque sono le relazioni dell'arte con la moralità, che hanno condotto Platone alla dura sentenza; e dopo aver parlato nella parte sesta de' malefici influssi de' beni esteriori e a così dir materiali, pronunziata qui la sua condanna dell'arte, che ha azione più diretta su lo spirito e per ciò più poderosa, s'avanza alla chiusa del dialogo con la più alta e più splendida dottrina, cui si sia mai levato lo spirito umano.

448) Libro X. cap. III. IV. 598 e.—602.
449) Ivi cap. VIII. pag. 608 b.

CAPITOLO X.

La parte ottava
La teodicea di Platone

Lib. X. pag. 606 c.-621 d.

La Teodicea platonica, come noi con lo Steinhart intitoliamo quest'ultima parte del dialogo, per una serie d'altissime considerazioni sul presente e 'l futuro, sul di qua e sul di là della vita, com'ha detto il Susemihl, e più specialmente su le imperfezioni che dominano il mondo degli uomini, c'innalza all'immutabile armonia, che penetra tutti gli spazii dell'universo infinito, e tutti i tempi comprende; armonia che dalle alte sfere si riverbera poi nell'ordin morale del mondo delle anime. Il concetto d'un morale ordinamento del mondo non ha solido fondamento, se non muova dal ritenere immortale l'anima. Se la virtù ha in sè stessa il suo premio, non può tuttavia mancarlene la sanzione nel suo proprio destino, nè questa può conseguirsi se non nella vita al di là della tomba. Per ciò muove Platone da una prova affatto nuova della immortalità dell'anima umana, che per certo modo compie quella solennissima che avremo da incontrar nel Fedone;

ond'è manifesto che più che a Socrate, il quale svolgerà questi suoi pensamenti ne' supremi colloquii della sua vita, omai il pensiero dell'Autore è allo svolgimento continuo delle sue proprie scritture. La prova si parte da un punto affatto diverso da quella del Fedone; non dalla vita nè dall'essenza dell'anima, non da un'idea generale, ma dal fatto particolare, cioè dal suo commercio col corpo, per via d'un processo sillogistico, si dimostra che la separazione dell'anima dal corpo, in che sta la morte per noi, non porta la morte e l'annientamento dell'anima [450]). Siamo condotti a tale risultamento per la considerazione drittissima, che l'anima pel suo proprio corrompimento non si distrugge, anzi, come l'esperienza ne insegna, nulla perde della sua vitale potenza nè delle sue facoltà. Dove il male tutte le altre cose consuma e distrugge, solo il male dell'anima, che è l'ingiustizia, o qual'altro vizio sia in essa, lei non distrugge, nè uccide [451]). Quindi un'essenza, a cotale legge generale non sottoposta, la quale neppure per la sua propria degenerazione non è distrutta, non può affatto essere annichilata per la morte di ciò che le è estraneo, come il corpo; ed è per conseguenza, non potendo nè per sè nè per altri distruggersi, al di sopra del divenire e del perire, o immortale. Immortale, è di necessità semplice, perchè solo il semplice è indistruttibile; e così l'argomentazione della Repubblica è come una riprova di quella del Fedone. Non è mestieri di dire com'anche questa argomentazione riposi su l'accettazione d'un dualismo d'anima e corpo; ma, questo accettato, per la sua argomentazione il filosofo viene

450) Libro X. cap. IX. X. pag. 609 d.—610 b.
451) Libro X. cap. IX. pag. 609 c. d.

a stabilire tra' due principii molto più salda l'antitesi, confrontandone la opposta essenza pel dato sperimentale, che se 'l peccato l'anima deteriora, tuttavia non la distrugge, dove oppostamente la malattia il corpo distrugge. Certamente l'argomentazione del Fedone è molto più rigorosa; ma non è per questo men vero, che la dimostrazione nostra anticipatamente la compie. Alcune difficoltà ivi accennate, ma non affatto risolute, su la dipendenza dell'anima dal corpo, che cioè ella risenta de' suoi cambiamenti, che ad esso in certo modo si conformi e per le infermità sue perda delle sue facoltà [452]), qui sono, per la nuova dimostrazione, troncate di netto, mentre per essa si riesce all'immortalità delle anime particolari e individue [453]), non abbastanza chiarita per l'argomentazione del Fedone. E dell'alto valore che dava Platone a questa dimostrazione, noi abbiamo buon' argomento nella cura che pone di prevenire indirettamente la obbiezione, che la nota trichotomia non rovesci la semplicità innanzi stabilita dell'anima. L'essenza sua è infatti semplice omninamente, e affine al divino e all'eterno; ma, pel contatto del corpo, ella perde della sua purezza, sebbene di quest'azione del corpo su l'anima, che la guasta a sè accomunandola, parli il filosofo sotto mitica forma e poetica [454]). Nel nostro luogo poi richiama più specialmente l'attenzione il principio, ivi annunziato, che 'l numero delle singole anime nè s'accresca nè scemi [455]); sul quale, posto come a fondamento

452) Fedone cap. XXX. pag. 81.
453) Libro X. cap. XI. pag. 611.
454) Ivi cap. XI. pag. 611 c. d.
455) Ivi pag. 611 a. b.

della vita, poggerà il primo argomento del Fedone [456]) per riuscire alla facile conchiusione, che dove s'accrescesse o scemasse, tutto rispettivamente finirebbe o immortale o mortale.

Per questa dimostrazione della immortalità dell'anima i dubbii sollevati da' due generosi figli d'Aristone nel libro II. sono omai risoluti e la contemplazione della vita futura nel mondo al di là della tomba stabilisce sul fondamento più solido il morale ordinamento del mondo. La prova in fatti già innanzi svolta, che virtù ha in sè stessa il suo premio e in sè stesso la sua pena il vizio, non soddisfa al naturale sentimento umano, che esige una perfetta armonia tra la morale vita degli uomini e 'l loro destino. Alla desolante esperienza che ci offre più felice il men giusto e più infelice il più giusto, si viene ora a contrapporre il convincimento, tanto vicino all'insegnamento cristiano, che al giusto tutto viene da Dio, che in vita ed in morte tutto è pel suo meglio, e che 'l cielo mai non dimentica chi si sforza, per quanto è da lui, d'accostarsi nelle sue proprie opere a Dio. Chè un più profondo e sicuro sguardo nella vita degli uomini prova, come la giustizia abbia sempre il suo premio e l'adeguata pena l'ingiustizia, e come a quella, dopo lungo contrasto, la stima, e a questa, dopo lungo acciecamento, conseguiti il disprezzo degli uomini. Ogni apparente disarmonia della vita del di qua scomparisce così nella vita al di là della tomba; e un pensiero fondamentale, cui accenna il Fedone, e che è la base della dimostrazione dell'immortalità

456) Fedone cap. XV.—XXIII. pag. 70 c.—77 d.

per il Kant, l'armonia cioè dell'umano destino con la divina giustizia, ti prepara all'altissimo mito [457]).

Imperciocchè la vita dell'anima, nè prima della nascita, nè dopo la morte, essendo conoscibile all'uomo, ma soltanto nel dominio d'una imaginativa preveggenza, come nel Gorgia e nel Fedro, e come nel Fedone in appresso, Platone veste il suo pensiero della forma del mito, che mette in bocca ad Er d'Armenio, un ignoto guerriero di Pamfilia. Come il libro di Giobbe [458]), accenna alla terra tenebrosa, ove sono ombre di morte e sempiterno orrore; come il poeta della Nekya omerica fa discendere all'Ade Ulisse dalle terre de' Cimmerii ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι, e nel cui nome è facile ravvisare il semitico *Kimrir* o, come vuole il Voss *Kamar* e *Kimmer*, che alla nostra tenebra corrispondono [459]), così l'ignoto guerriero di Pamfilia, al quale il filosofo presta la sua parola, per dodici giorni ha vissuto nelle tenebre della morte. A gl'italiani la cui prima letteratura ne' soavi versi di Virgilio ha la peregrinazione all'Averno d'Enea, e la nuova muove dalla divina Visione di Dante, non parrà soverchio, s'io mi fermi a dar loro più minuto conto del mito, pel quale Platone è 'l precursore primo e più remoto del nostro divino poeta [460]).

Della vita del di là il nostro filosofo ci ha dato ben

457) Libro X. cap. XI. XII. pag. 612 a 613.
458) X. 21-22. Cf. Psalm. LXXXVIII. 6.
459) Od. XI. v. 14 seg.
460) Sono ben lieto di notare che già il mio dotto amico prof. A. D'Ancona avvertì l'importanza del mito platonico per la formazione di quella serie di tradizioni, ond'è poi derivata la Visione dantesca, in quella sua erudita scrittura, che intorno a' precursori di Dante mandò in luce nel 1874.

quattro mitiche rappresentazioni. Tra esse è tuttavia da fare una distinzione fondamentale; chè mentre quella del Gorgia [461]), introdotta più umilmente, anzi così che da chi l'ascolta, può esser presa per «la favola d'una vecchierella [462])» è affatto conforme alla tradizione popolare e comune [463]); quelle in vece del Fedro [464]), della Repubblica e del Fedone [465]) sono vere creazioni, che non temiamo di chiamare poetiche, nelle quali, soverchiando le relazioni di tempo e di luogo, il genio di Platone a pochi elementi della credenza popolare congiunge dottrine pitagoriche ed orientali in proposito della trasmigrazione delle anime, del rinascimento, della purificazione per la pena e del ciclico moto del tutto in determinati periodi. Questi elementi popolari e dottrinali sono poi collegati per via di pensamenti sempre altissimi e della più splendida forma vestiti. «Benchè i miti greci, «scriveva già sapientemente Vincenzo Gioberti [466]), «siano stati in gran parte natii, essi vennero modificati, trasformati, accresciuti da' coloni orientali e in ispezie da gli Egizii, tanto che spesso è malagevole il discernere i due elementi. I poeti e i filosofi, e in ispecie i loro principi, Omero e Platone, tolsero molto dall'Egitto; e il mito del savio ateniese nell'ultimo della Repubblica esprime la sapienza del Nilo notabilmente attemperata e ingentilita dall'ingegno doriese

461) Gorgia cap. LXXIX. pag. 523 a. cap. LXXXII. pag. 527 a.
462) Gorgia cap. LXXXIII. pag. 527 a.
463) Ciò apparisce manifesto dal confronto col luogo dell'Apologia cap. XXXII. pag. 40 e. 41 a.
464) Capitolo XXV. e seg. pag. 246 seg.
465) Capitolo LIX. pag. 110 d. a LXIII. pag. 114 d.
466) Del Buono per Vincenzo Gioberti. Capitolo VII. pag. 363. Capolago 1845.

e pitagorico. Ci trovi con la candida Galassia molte idee astronomiche, la metempsicosi, il jerofante, l'ottava dei suoni e dei colori, l'armonia delle sfere, l'eguaglianza delle anime, e, in fine, la signoria dell'arbitrio di costa al trono e al fuso della necessità (l'Adrastia del Fedro), girato dalle Parche, cantanti all'unissono con le Sirene, e simile alla ruota buddistica del Sacravarti, emblema dell'ordine e del tempo cosmici. La psicostasia o sia il libramento delle anime, veduto dal Winckelmann effigiato sopra una patera etrusca, e ricordato da Omero è d'origine egizia, e apparteneva al giudizio de' morti che Osiride faceva nell'Amenti al cospetto d'Ermete psicopompo e ibiocefalo ».

La credenza popolare infatti, qual'erasi stabilita pe' canti omerici ed esiodei, questo solo fermava della vita al di là della tomba: che le anime de' trapassati sottostavano ad un giudizio [467]) dopo 'l quale si accoglievano a vita comune in un gran prato

ἔνθα τε νεκροὶ
ἀφραδέες ναίουσι βροτῶν εἴδωλα καμόντων [468]).

Ombre così senza ragione e senza forza [469]) risalgono col pensiero alla primitiva vita, che loro in comparazione sembra di gran lunga preferibile, anco nella sua condizione più umile, al

. . . . . πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν [470]).

Inoltre il misterioso ministero delle dee del Destino, o pro-

467) Odiss. XI. 566.
468) Ivi v. 474 75.
469) Accolgo la retta interpretazione dell'Ameis.
470) Sono le parole che 'l poeta ha messo in bocca ad Achille che preferirebbe menar vita di bifolco. Cf. Od. XI. v. 488-490.

priamente delle Moire, che spartiscono i destini degli uomini svolgendo lor fusi [471]); la trasmigrazione delle anime oltre i sacrati fiumi [472]) e la separazione dell'Ade dal Tartaro [473]). Ma a queste primitive credenze popolari altre molte si mescolano dell'età posteriore o d'origine straniera. Così indubbiamente alla poesia teosofica e teologica è da riportarsi ogni concezione di premio e di pena [474]); ed è questa stessa poesia, che prima significa e adorna il concetto della vita beata, e celebra le pene famose de' grandi scellerati, soggetti massimamente graditi alla sublime musa di Pindaro. La quale nello splendido frammento conservatoci da Plutarco [475]) e nella II Olimpiaca inneggia alla beata vita de' giusti che ἐπουράνιοι

. . . . . μάκαρα μέγαν ἀείδοντ' ἐν ὕμνοις

come già il frammento salvatoci dal Menone platonico [476]) definiva il tempo che le anime passano nel mondo di là

471) Odiss. III. 236-40.

472) Odiss. X. 513-15. La concezione di Lete è postomerica.

473) Il. IX. 13 481. Esiodo Teog. 720 728.

474) Già un'altra volta, nella nota 131 al Gorgia, Vol. II. pag. 402-403, abbiamo avuto occasione d'avvertire questo fatto importantissimo nella vita spirituale de' Greci. All'affermazione nostra allegammo l'autorità del Lucchesini nella lettera al Micali « sopra alcuni luoghi dell'Odissea che si credono spurii » pubblicata nell'Antologia del Vieusseux, t. VIII. 22 pag. 133 anno 1822, o la dotta memoria del Comparetti « die Strafe des Tantalus nach Pindar » pubblicata nel Philogogus vol. XXXII. disp. 2 n. VIII. Ad esse ci piace ora d'aggiungere quella d'un valoroso nostro scolare, Francesco Cipolla veronese, nella sua dotta tesi « della religione di Eschilo e di Pindaro » Torino Loescher 1878.

475) Plut. Consol. ad Apoll. c. 35.

Nella serie de' frammenti è il I. de' threni. Il Cipolla lo ha interpretato egregiamente.

476) Framm. III. de' threni Boeck, X. 4. Schneidewin, 110. Bergk. Cf. Vol. II pag. 454.

prima di tornare alla luce del sole [477]). Imperciocchè adottando il dogma della metempsicosi proclamato da gli orfici e da' pitagorei [478]), quasi ad una voce col Nostro nel mito del Fedro [479]), anche per Pindaro le anime malvagie scontano la pena de' loro falli; le buone passano da questa ad una tranquilla e beata vita in compagnia degli amici degli dei; e quelle finalmente che, per tre periodi della vita del mondo di qua e del mondo di là, si serbarono giuste, entrano nella città di Crono, nelle isole de' beati [480]).

A grado a grado poeti e filosofi modificano poi questi concetti. Nel secolo quinto omai la credenza nella immortalità delle anime è entrata nella coscienza di tutti. La tragedia ne rappresenta l'azione degl'immortali spiriti degli eroi su' viventi; la stessa comedia aristofanesea dà come comune la credenza nell'altra vita. Empedocle si proclama esule dal cielo ed ha coscienza d'esser passato per molte forme viventi [481]). E per queste successive concezioni l'antichissima tradizione trasformasi. L'anime dopo la morte non s'accolgono più, per essere giudicate, sotterra, ma, come ne dirà il Fedone [482]) nelle superiori regioni della terra che accostano il cielo, o su le alte pia-

477) Vedi Vol. II. pag. 453 e la nota 23.

478) Lobeck Aglaoph. pag. 806, 810. Bertini la filos. gr. av. Socrate pag. 202.

Delle relazioni di Pindaro co' Pitagorei vedi il Boeckh nel Philolaus pag. 10; e su tutte queste ricerche consulta il bel libro di Giulio Girard « Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle Paris 1868.

479) Fedro Cap. XXIX. pag. 248 e.

480) Olimpiaca II.

481) Emped. Fragm. v. 9. 11. ss. ed. Müllach.

482) Cap. LIX. pag. 110 b. seg.

nure e su le cime de' monti del mondo terrestre. Le quattro fessure della terra, due delle quali menano al cielo, e due nelle viscere della terra stessa, ti richiamano a mente, sebbene con non chiara imagine, la popolare credenza in quella salda volta del cielo, oltre la quale son poste le abitazioni de' numi, qual'è appunto nel Fedro [483]) la sede sovracceleste delle idee. A questa medesima concezione attiene nel nostro mito la splendida luce, che pel cielo e per la terra diffondesi [484]) e segna i confini della volta del cielo; inoltre il gran fuso d'ἀνάγκη il cui vertice da otto sfere formato, giranti attorno alla terra, ti fa riconoscere agevolmente l'asse del mondo [485]); e finalmente il reboante abisso del Tartaro, carcere a' rei insanabili, a gli assalitori del cielo, a' ribelli contro gli dei secondo le tradizioni teogoniche [486]). Arditi voli di poetica fantasia sono del pari il balzar delle anime da settentrione, e in mezzo alle tempeste e a' tremuoti, nel mondo sublunare, a seconda de' destini loro assegnati [487]); non che 'l segnale improntato nell'anime de' giusti, e gli strazii infernali riserbati a' malvagi [488]). Ma ben più che questi esteriori adornamenti l'attenzione nostra richiamano le idee etiche, nascoste sotto 'l velame di queste poetiche concezioni, e che, sotto forma allegorica, in certo modo riassumono i resultati finali del lungo dialogo; per lo che affatto non ne sorprendono le differenze e le deviazioni dal mito del Fedone.

483) Cap. XXVII. pag. 347 d.
484) Cap. XIV. pag. 616 a.
485) Ivi pag. 616 d.
486) Ivi pag. 616 a.
487) Cap. XVI. pag. 621 b.
488) Cap. XIII. pag. 614 c. e cap. XIV. pag. 615 e 616 a. b.

La vita è qui offerta com'una successione di lotte e di prove; un alternarsi continuo d'errori e di puri conoscimenti del vero, d'adempimenti e di trasgressioni della legge morale, in una parola un ascendere e un discendere continuo; le anime per ciò, dopo la migrazione, per un millennio pel cielo le elette, e per un millennio le non elette per gli spazii sotterranei, ora dal cielo in terra discendono, ed ora da questa al cielo ascendono, le une ad apprendere conoscenza del terreno ed umano, e le altre, perchè purgate finalmente dalla sozzura de' sensuali piaceri, al celeste e al divino s'accostano. Così viene ad essere confermata la sentenza fondamentale pel nostro filosofo, che gli amici della sapienza, reggitori della perfetta repubblica, non hanno a condurre solitaria e nella contemplazione la vita, ma, con amore di sacrificio, per usar la sua imagine, discendere nella caverna ch'è prigione a' loro fratelli; e per ciò le anime loro, dopo goduta per mille anni celeste beatitudine, nuovamente in terra ritornano, sì per innalzar gli altri uomini a più nobile vita e sì per compiere la loro prova, partecipando alle lotte e a' dolori della vita. La scuola del dolore e della vita è quindi da Platone imposta anche all'anime più elette e che più tengono del cielo, com'egli stesso ne accenna, affermando che taluni i quali provengono dalla migrazione per gli spazii sotterranei, fanno più diritta la scelta della loro sorte futura, che non coloro i quali scendono dalla non pratica e contemplativa vita del cielo [489]). La virtù purificante, che nella grande repubblica umana han la legge e 'l giudizio che infligge la pena, qui è proclamata

489) Capitolo XVI. pag. 619 d.

nella millenaria migrazione sotterra delle anime, che ree d'ingiustizia, lasciano tuttavia speranza di venire per la penitenza migliori. E come l'umano giudizio colpisce i più grandi scellerati di morte, così quanti sono per depravazione insanabili, anche al di là della morte, attende inesorabile il carcere del Tartaro co' suoi strazii crudeli [490]).

Come appunto nel Fedro [491]) così pure nel dialogo nostro ci si offrono tre condizioni, o se vuoi meglio tre stati dell'anima; chè tra le anime le quali non conseguono il premio della vita beata, è posto divario tra quelle che per loro colpe sottostanno ad una penitenza anche più che millenaria, e le altre che per la loro purificazione migran sotterra [492]). E come nella terrena Repubblica i reggitori assegnano a gl'individui gli ufficii, e secondo loro particolare destinazione allevandoli, ad essi fannoli adatti, così tre misteriose divinità imperano nel regno di Dio, le quali, torcendo lor fusi, distribuiscono alle anime i loro proprii destini, a seconda de' quali nel mondo superiore ritornano [493]). Nello Stato platonico i magistrati assegnano a' cittadini la sorte onde son degni; nel mondo del di là ugualmente le anime prima del rinascimento, si scelgono il loro demone, ciò è dire il loro destino per la vita, a seconda del quale le Moire assegnano il luogo che terranno nel mondo, conforme le eterne leggi della giustizia. E per questo modo il mito della Repubblica, riportandosi ad essi, completa ambedue quelli del Fedro e del Fedone. Chè, l'uno risguardando specialmente la condizione dell'anima

490) Capitolo XIV. pag. 615 e. 616 a.
491) Capitolo XXVIII. pag. 248.
492) Capitolo XIII. pag. 614 615.
493) Capi XV. pag. 617 c. e XVI. pag. 620 e. 621 a.

innanzi la nascita, e l'altro quella che alla morte conseguita, il lungo periodo de' secoli in che si svolge la vita del genere umano, solo il nostro prende in considerazione, com'un continuo corso delle anime, che nel ciclo di molti millennii tornano a rinascere nuovamente. All'antico e volgare concetto, che alla volontà degli Dei e alla potestà arcana del destino assegnava la varia distribuzione delle sorti nella vita individuale, e quindi sommetteva gli umani destini del nascere e del morire, non che di tutte le relazioni della vita alla legge immutabile della Necessità, qui invece è sostituita la libera scelta, e quindi l'agire conscio di ciascun individuo. È in fatti affermato che chi elegge lo stato della propria vita, con libera volontà il suo destino determina 494); il perchè la virtù alla violenza della Necessità non soggiace, ma ciascuno può praticarla e per essa conseguire felicità. Pe' quali concetti avvertiva rettamente lo Steinhart 495) anche la primitiva allegoria de' quattro metalli, applicata alla distinzione delle anime, acquista molto più alto valore, in quanto essa distinzione non è più accidentale, nè atto dell'arbitrio degli Dei, ma resultato di libera elezione innanzi la nascita. Avvegnachè quegli che nella presente vita fedelmente e onestamente aspira al buono ed al vero, non s'è già scelto la sorte della vita più rumorosa e più splendida, ma una oscura e modesta, per prepararsi sempre più felice destino, quante volte faccia sulla terra ritorno. Chi invece si attacchi a' beni esteriori del mondo e nelle false opinioni s'invischi, quegli s'eleggerà una sorte in apparenza più

494) Capitolo XVI. pag. 619 d. e.
495) Einleitung. S. 269.

splendida, ma ben peggiore nel fatto, forse quella d'un tiranno, la quale gli riuscirà a danno ed a punizione. Che poi Platone per le nature che tengono del bestiale, abbia ammesso la trasmigrazione delle anime umane in bestie [496]), non deve affatto meravigliarci, essendo naturale fondamento alla volgare leggenda della trasformazione, che 'l seguitare una determinata direzione e 'l prevalere di determinati sentimenti e passioni faccia schiava la volontà umana al modo medesimo dell'animale. E così per questa via giunge Platone a dare alla sua ultima parola quasi il valore d'una parenesi, perchè l'anima tenda sempre all'alto, al giusto ed a ciò che a ragione è conforme, affinchè, al termine della sua peregrinazione fuori de' confini di questo mondo, sappia fare la più intelligente scelta della sorte per la vita che tornerà a vivere [497]).

L'ordinamento morale del regno di Dio è così per Platone un adeguamento de' destini degli uomini con la loro moralità. L'infelicità apparentemente non meritata che 'l giusto incontra su questa terra, o è prova, cui necessariamente è sommesso, od è purgazione di primitiva colpa; la felicità, che sembra accompagnare l'ingiusto, (non accennandosi affatto all'efficacia d'una primitiva vita migliore) è conseguenza della mala elezione d'una sorte di vita, che apparentemente splendida, sarà seguita da lunga penitenza nel mondo, e al di là, pel futuro nascimento, da una vita infelice o da una condizione bestiale. E così anche pel mondo morale è proclamata quella eterna armonia, che nella stupenda chiusa del dialogo ci rappre-

496) Capitolo XVI. pag. 620.
497) Capitolo XVI. pag. 619 e.

sentano le otto sfere del cielo, le quali si muovon concentriche per l'asse del mondo. Per la quale rappresentazione, mentre da un lato si tocca alle affermazioni anteriori del legame che insieme stringe la musica e l'astronomia, e dall'altro siamo come avviati alle sublimi contemplazioni del Timeo, s'integra e riesce compiuta la imagine dello Stato del mondo in ogni ragione di tempo e di spazio, offerendoci quella eterna Necessità, che i destini degli uomini determina, effettrice dell'armonia cosmica e primo principio del moto; sì che le leggi, le quali dominano la natura e la morale vita dell'uomo, s'incardinano nella suprema Unità che de' due mondi è regina.

CAPITOLO XI.

La dottrina

Se A. Krohn, il novissimo espositore dello Stato platonico, del quale già più volte in questo proemio ricorse il nome, tornando su la questione, sempre ardua e perigliosa, dell'autenticità delle scritture platoniche, a tutte ha negato fede, fatta eccezione per la sola Repubblica, certamente così ardito giudizio da ciò solo ha potuto procedere, che nella Repubblica fanno capo tutte o quasi le dottrine platoniche; alcune di esse hannovi il loro svolgimento più ampio; e in essa son pure da riconoscere tutte le forme diverse, che 'l filosofo ha dato alla sua manifestazione scientifica. Chi infatti non ravvisa nel Libro I e la forma e 'l procedimento de' dialoghi propedeutici? Le concezioni della giustizia per Polemarco e Trasimaco sono i due rispetti del concetto volgare, dal quale muove, come in tutti i dialoghi propedeutici, la ricerca, e conbattutele ambedue, anche il primo libro, come il Carmide il Lachete ed altri dialoghi, ha risultamento negativo. La parte seconda già assume il procedimento dialettico; essa non muove più da una concezione comune; il periglioso

dubbio della realtà del Buono e della Virtù, messo innanzi da' puri e valorosi figli d'Aristone, è come 'l motivo alla nuova indagine della giustizia nello Stato, agguagliata all'indagine stessa nell'anima umana. Il procedimento che segue il filosofo, va dal particolare al generale, e per questo procedimento giunge ad una determinazione del concetto di giustizia.

Ma per venire ad essa Platone ha seguito il divenire e l'essere dello Stato, stabilendo la corrispondenza tra le leggi di esso e quelle dell'anima, e così ha dato forma scientifica alle sue dottrine politiche, pedagogiche, e, per la massima parte, anche alle sue dottrine speculative.

Nè alcuno voglia meravigliare, che noi parliamo di vera e propria scienza della politica, scrivendo della Repubblica di Platone. Già altri prima di noi ha dirittamente avvertito, che i gravi postulati della scienza dello Stato, quale oggi s'intende, se li sono proposti per primi Platone e Aristotile [498]). E se non è ufficio mio paragonare e distinguere le due dottrine, ufficio già da altri compiuto [499]), ben m'è permesso di ricordare quanto poco, innanzi alla Repubblica, ci offra il pensiero greco in ordine alla scienza dello Stato. Nel notissimo luogo d'Erodoto [500]) abbiamo distinte le tre forme del reggimento monarchico, aristocratico e democratico, col retto giudizio de' beneficii e de' danni che ciascuna d'esse apporta. Poco appresso,

498) Von Mohl. Die Geschichte und Literatur des Staatswissenschaften I. Band pag. 10. 22. 41. 219 a 222 III. pag. 371-73. Janet Histoire de la Science politique Paris 1872. 2. ed. I. pag. 135 e passim. Van der Rest. l. c. pag. 4 e altrove.

499) Accenno alla lodata opera dell'Onken Staatslehre des Aristoteles. Leipzig 1870.

500) Libro III. cap. LXXX. e seg.

Ippodamo da Mileto, quando più ferveva la guerra del Peloponneso, si fa a proclamare, il primo, come dice Aristotile [501]), che senza aver preso parte a' pubblici negozii s'attenti a scrivere una *πολιτεία*, l'eccellenza del governo misto [502]). Egli vuole la regalità, com'imagine ch'ella è, secondo la credenza tradizionale, dell'ordin divino, ma temperata, perchè non degeneri, da due principii; l'aristocratico, pel quale il potere agevolmente s'alterna, e 'l democratico, volendo giustizia che il cittadino partecipi a gli onori e a' vantaggi dello Stato; solo il volgo, come audace e precipitoso, vuole, sia tenuto dal reggimento lontano. Quanto a Socrate, possiamo ammirarne il colloquio con Glaucone [503]), riconoscere, ch'egli ha inteso rettamente a rialzare la donna [504]), che, forse primo, ha pre-

501) *πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης*. Aristot. Politic. II. cap. v.

Ho riferito studiatamente queste parole del luogo aristotelico, dal quale possiamo attingere tutte le notizie a noi giunte intorno ad Ippodamo d'Eurifonte Milesio, come quello che per la ricostruzione d'una storia critica della scienza dello Stato nell'antichità mi paiono di capitale importanza.

502) Della *πολιτεία* d'Ippodamo Milesio Aristotile nel luogo sopra citato ci dà una breve analisi, che chiude con le parole *τὰ μὲν οὖν πλεῖστα καὶ τὰ μάλιστα ἀξιόλογα τῆς Ἱπποδάμου τάξεως ταῦτ' ἐστίν*.

Nel Florilegio poi di Giovanni Stobeo sotto la rubrica ΜΓ. *περὶ πολιτείας* n. 92 abbiamo un estratto abbastanza esteso col titolo *Ἱπποδάμου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ περὶ πολιτείας* (Vedi l'ed. del Meineke vol. II. pag. 98 a 103); e un altro estratto sotto la rubrica ϚΗ *περὶ τοῦ βίου* n. 71 (ed. Meineke vol. III. pag. 226-27). Ne' quali estratti la critica moderna ha dirittamente riconosciuto, non ostante la designazione di Pitagoreo apposta al nome d'Ippodamo, la scrittura stessa della quale ha dato conto Aristotile.

Cf. Barthélemy Saint Hilaire La Politique d'Aristote L. II. ch. 5. note a' § 1 e 2.

503) Memorie Socratiche Lib. III. cap. II.

504) Memorie Socratiche Lib. II. cap. II. ed Economico cap. VII. a X.

dicato la nobiltà del lavoro [505]); ma a lato alle leggi, mutevoli nel tempo e nella varietà degli Stati, egli ha proclamato gli ἄγραφοι νόμοι, de' quali, superiore a tutte le parti del tempo suo, si fece banditore e ministro [506]), suggellando con la morte la dottrina della giustizia che avea professato.

Con Platone quindi incomincia veramente la scienza politica, e 'l dialogo nostro per primo innalza la mente all'ideale dello Stato, al quale con una concezione, tanto vera quanto alta, pone a fondamento giustizia, e forza di esso proclama la virtù morale. Potrà osservarsi, e l'abbiamo osservato pur noi, che 'l filosofo nè dà della giustizia soddisfacente definizione, nè sempre interpreta rettamente il principio suo; che anzi nelle conseguenze che ne deduce, travìa fino ad applicazioni funeste e innaturali; ma resta pur sempre eterna gloria a Platone d'aver proclamato l'alto principio. Come per gl'individui il massimo bene è virtù, così in essa è l'ultimo fine del viver politico; e come nell'armonica cooperazione delle parti è la giusta costituzione dell'anima, così 'l principio medesimo vale per la retta costituzione dello Stato. Oggi che, principii cotali son fatti volgarmente noti, potrà taluno meravigliare, io dia al principio platonico dello Stato così gran peso; ma all'età di Platone, nel cospetto di tante violenze e di tutti i falsi concetti e ben perigliosi intorno al giusto e all'ingiusto, mentre i migliori predicavano, giustizia fosse fare tanto bene a gli amici quanto male a' nemici, altri, e non pochi, la giustizia confondevano col di-

505) Memorie Socratiche Lib. II. cap. VII.
506) Memorie Socratiche Lib. IV. cap. III. (?) e VI.

ritto del più forte, ed altri il giusto agguagliavano all'utile, solo un altissimo spirito poteva alzarsi a stabilire teoreticamente il morale principio della giustizia a fondamento dello Stato. Il quale, nel pensiero del filosofo, ha origine da ciò, che la forza de' singoli non basta alla soddisfazione de' loro bisogni. Quindi l'originaria società di semplici manifattori; mentre il lusso apporterà in appresso la necessità de' guerrieri, de' giudici, de' reggitori. Questa naturale società primitiva, che altrove ci ritrarrà il dialogo del Politico, per Platone non ha in vero valore; anzi diresti e' si studii di respingere quanto può, il falso concetto tradizionale nel popolo suo d'uno stato naturale. Per lui lo Stato è 'l campo d'ogni morale attività e per ciò l'attività politica gli s'identifica con la virtù umana. Ma l'alta speculazione lo ha condotto ad una concezione della virtù e della vita, tanto lontana da' fini inadeguati e senza valore degli Stati storici, che dichiarerà il vero filosofo in essi abitare col corpo, ma ad essi essere straniero per l'anima; e quando poi lo Stato è idealmente costituito nel reggimento de' filosofi, essi vi discendono, quasi nella palestra, ove scienza e virtù si sperimentano, non essendo concepibile a un Greco dell'alta antichità virtù disgiunta dalla attività politica. E per ciò stesso, fino a che la vita politica sia malsana e difettose le leggi statutarie non è a sperare instauramento morale. La sola riforma politica può dunque riparare tanta ruina, perchè solo in essa e per essa è possibile la vittoria del bene. Così fine allo Stato è virtù; ed esso aggiungerà la sua originaria destinazione, se curi moralità e scienza; ma la vera moralità non può poggiare che su la scienza, quindi la società politica raggiungerà il suo vero adempimento, quand'abbia a sostegno

la filosofia La morale dunque è per Platone la base della politica, e la virtù la sola vera forza dello Stato, perchè solo quando governanti e governati custodiscano nella loro coscienza le prescrizioni della legge morale, solo allora la libertà non degenera in anarchia, nè 'l potere si muta in tirannide. A rispetto delle idee religiose, per le quali la politica e la morale s'afforzano, già sono ben note le lodi del Montesquieu [507]). Alle quali facilmente aggiunge il lettore, che il filosofo nostro ha sentito e condannato liberamente quanto d'immorale conteneva la religione de' padri suoi, per alzarsi ad una morale religiosa, che già per molta parte prenunzia il Cristianesimo.

Certo, per un lettore moderno, nella Repubblica la instituzione religiosa si confonde troppo facilmente con la politica; lo Stato platonico infatti regola e custodisce l'osservanza de' doveri religiosi verso gli dei, e studia ad assicurare la vita del cittadino al di là della tomba. Ma questo era carattere essenziale dello Stato antico, pel quale l'acropoli è insieme e rôcca e tempio, dove politica, moralità e religione si fondono insieme, a quel modo medesimo che lo Stato, com'associazione suprema, tutto domina e assorbe, concentrandosi in esso tutti gl'interessi e tutte le soddisfazioni de' bisogni dell'umanità. Quindi l'onnipotenza dello Stato platonico, innanzi al quale, chiuso nella più stretta unità, ogni personale individualità scom-

507) Esprit des lois. liv. XXV. ch. VII. « Ceux-là sont des impies envers les dieux, dit Platon, qui nient leur existence; ou qui l'accordent, mais soutiennent, qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas; ou enfin qui pensent, qu'on les apaise par de sacrifices: trois opinions également pernicieuses. Platon dit là tout ce que la lumière naturelle a jamais dit de plus sensé en matière de religion ».

parisce. Il cittadino si dà intiero allo stato, anima e corpo, libertà ed esistenza; tutti i suoi atti pubblici e privati, fino le intime relazioni de' sessi sono regolate dalla legge, che prescrive, come s'abbia a parlar degli dei, degli eroi, dell'inferno e della morte; che esclude i poeti dalla città perfetta e dà le più minute prescrizioni quanto alla musica, al canto, alla melodia ed al ritmo. Il perchè molto dirittamente potè dire il Janet [508]): « Platon a cru qu'il suffisait de changer un État injuste en un État juste, pour qu'il eût droit à tout, sans penser qu'un État juste est celui, qui ne peut pas tout, et qui accorde à chacun ce qui lui est dû ».

Il proposito capitale dello Stato platonico, ch'è l'impero della filosofia, è cagione che non trovi in esso discusse una quantità di questioni preliminari che attenderesti. Esso non esamina, se la forma del reggimeato debba essere assentita dal popolo o impostagli; certo ti fa comprendere, che alle grandi masse non affida la direzione del suo Stato, che offre quasi un rimedio e una scuola a virtù ed a sapienza. A' necessari contrasti de' ricchi e de' poveri tenta ogni più ardito riparo, ma per ciò che nelle masse non si trova l'arte politica, lo Stato platonico è e si chiama aristocrazia, dove domina la virtù e la sapienza de' pochi, e gli altri l'attività loro esercitano, secondo le attitudini e le capacità loro. Tutto che attiene al reggimento, spetta dunque alla classe de' reggitori; a' guerrieri la difesa dello stato; l'agricoltura il commercio e l'industria, ond'è fatto divieto alle prime due classi, al terzo stato.

Al principio capitale del dialogo son quindi da ripor-

508) Histoire de la science politique I. pag. 176.

tarsi le colpe, che la critica moderna appone a Platone come politico: il soverchio disdegno per tutto ciò che noi chiamiamo materiali interessi, fino a condannare il commercio, perchè facilmente importa novità ed amore di novità nello Stato; l'inadeguato concetto della sovranità dello Stato, affidandola alla sapienza; e più grave di tutte, la soppressione della famiglia e della proprietà, in forza della riconosciuta uguaglianza morale de' sessi. Nè noi da queste accuse siamo per iscagionare affatto il filosofo; ma a lato a teoriche, le quali manifestamente attentano alla umana dignità, affermiamo, che nella Repubblica hannovi ben molte dottrine, che la ragione umana, nel suo progredire, ha fatto sue. Pel volgo il dialogo nostro è la prima grande utopia; per chi del mondo antico ha conoscenza fondata e tien conto delle imitazioni, che si trovano nella Repubblica, degli Stati dorici ed orientali, l'utopista del volgo si muta nel più fino spirito greco, che i fatti reali delle varie società politiche del suo popolo riconduce a norma di legge [509]). Il perchè, lontani dall'accogliere le conchiusioni cui è giunto il Janet [510]), che, essendo falso il principio, sia lo Stato signore e padrone de' cittadini, tutta la dottrina politica di Platone poggia sul falso; che 'l suo ideale è morta imagine d'una società estinta e passata; e che la sua politica è la negazione della scienza politica; nè d'altra parte accettando il giudizio del Barthèlemy Saint-Hilaire, che Platone, non essendosi proposto di dare nè una instituzione reale e nè meno possibile [511]), con le

509) Denis Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité I. pag. 165-169.

510) Op. cit. pag. 176.

511) Barthélemy Saint Hilaire tr. de la Politique d'Aristote pag. XL.

verità immortali che formula, sconta e ripara gli errori commessi [512]); fedeli alla nostra Scuola scientifica, ci spieghiamo con le condizioni storiche dell'autore quanto del nostro dialogo non può oggi accettare la scienza di Stato. È facile per dotti academici, massime se nella loro repubblica abbian fatto prova più o meno felice di salire al governo, sentenziare della dottrina politica di Platone, ragguagliandola a' resultamenti della scienza de' giorni nostri. Ma le relazioni del dialogo dello Stato co' tempi, ne' quali fu dettato, sono tante e così manifeste [513]), che pronunziare dello Stato platonico come d'un proprio trattato della scienza politica, non è conforme a ragione [514]). La politica come dottrina apparisce nella Repubblica per la prima volta, perchè essa è 'l nobile e grande conato d'instauramento della vita antica, che 'l genio di Platone tenta in cospetto delle miserande ruine del tempo suo. Il filosofo sente, che omai la sua società precipita; da opposte parti l'antropomorfismo volgare e la scienza han distrutto la religione de' padri; le guerre fratricide e la oclocrazia lo Stato; l'egoismo la vita morale. A tante ruine egli oppone la scienza del Bene; e come, nel nome di lei, manda in bando gli dei peccatori e la poesia che li celebra, così lo Stato muta in un sodalizio, inteso alla pratica della virtù. Ma pur foggiando idealmente lo Stato, resta sempre greco; e come toglie dagli Stati dorici della sua Grecia e dal vicino oriente le

512) Ivi pag. 40.

513) Richiamo alla memoria del lettore la dissertazione, della quale abbiamo fatto nostro prò: « Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals di C. F. Hermann ».

514) Nè l'antichità sentì diversamente da quello ch'io dico. Proclo nel Comentario alla Repubblica pag. 349, avverte già gli elementi diversi, che entrano nel nostro dialogo.

instituzioni per massima parte, che lo fan credere un sognatore, così grecamente concepisce lo Stato. Da ciò la morale che si confonde con la politica, e lo Stato, che mutandoglisi in chiesa, assorbe tutto l'uomo. La reazione, naturale in un libro di siffatto intendimento, a' mali del tempo, spinge poi il filosofo sino a sommuovere i fondamenti sociali, la famiglia e la proprietà; ma anche sì ardimentoso concepimento è coordinato al grande principio dell'instauramento morale.

E prova manifesta di ciò che affermiamo, sono per noi le lunghe e minute cure, che Platone spende intorno alla educazione del cittadino. Co' criterii usati da molti moderni per giudicare la politica di Platone, anche alla sua pedagogica sarebbe a muover rimprovero, ch'ella miri alla formazione del cittadino delle classi superiori, e non dell'uomo. Disprezzando in fatti ogni concetto di sovranità popolare, egli non chiama al governo dello Stato se non i più capaci, e così effettivamente la sovranità ripone in una minoranza; e la sua pedagogica soltanto a questa minoranza s'indrizza. Il grosso popolo e la gran moltitudine è per lui, a così dire, colpita d'incapacità politica essenziale, com'impotente ch'ella è d'alzarsi alla scienza delle idee pure, dell'immutabile, dell'assoluto, dell'eterno, la scienza che sola ne fa abili al reggimento. La notissima formula del Libro V [515]), che non sarà salute a gli stati « sino a che i filosofi non imperino, o coloro, che oggi si chiamano re e potenti, alla sapienza non dian opera sufficiente e verace », abolendo ogni diritto di nascita, di ricchezza e di forza, principio d'autorità sola riconosce

515) Cap. XVIII. pag. 473 d.

la scienza. Degli schiavi poi la Repubblica non parla affatto e alla servitù, che noi moderni consideriamo il tarlo roditore della società antica, non v'ha che un accenno per interdire a' greci il possesso di schiavi greci. Oppostamente ad Aristotile, che giustificherà com'un naturale diritto la servitù, diresti che già ne vagheggi l'abolizione, perchè e tace de' servi, e più ancora i lavori de' campi e le opere tutte dell'industria e della mano, che nelle città greche facevan gli schiavi, commette alla terza classe de' cittadini del suo Stato ideale. Così dunque la sua pedagogica non è se non per la classe de' custodi e de' reggitori; ma quale importanza ha per Platone! È oggimai sentenza volgare che 'l costume d'un popolo è il più saldo fondamento dello Stato, e tutti sanno e ripetono la solenne parola del Leibniz. La educazione infatti domina tutto l'uomo; prendendolo dalla nascita e riempiendo tutti i momenti della sua giovinezza, lo modifica e lo forma a suo modo, ne sviluppa le buone disposizioni, e disperde, o smorza, o almeno raffrena le sue male tendenze, gl'insegna il valore della saggezza e della virtù, e così ne foggia il costume che uomo e cittadino porterà nello Stato. Certo la pedagogica di Platone risponde ad un altra civiltà dalla nostra troppo diversa; ma niuno può disconoscere, ch'egli proclama una verità di tutti i tempi e per tutti i tempi, quando segnala per primo l'alto luogo che spetta alla educazione nella società e nello Stato. E considerando la società, alla quale s'indrizza, è eziandio degno di considerazione, ch'egli abbia veduta l'importanza altissima della educazione femminile, non che la convenienza di subordinare alla musicale l'educazione ginnastica. Già altrove avvertimmo, quanta parte della pedagogia platonica sia entrata nel do-

minio comune; ma qui, prima che volgiamo ad un altro punto della dottrina la nostra considerazione, non possiamo passarci dall'avvertire, che, nel dialogo nostro, sia pel gran valore, che è dato alle relazioni della morale con la politica, sia per la fede illimitata nel potere dell'educazione, all'educazione medesima finisce per ridursi l'ufficio dello Stato. Esso infatti, prendendo fin dalla nascita l'individuo, allevandolo, instruendolo, e moralmente formandolo, lo fa cittadino tanto perfetto, che non abbia necessità di leggi, di guisa che i reggitori si mutino in istitutori, in iscuola lo Stato, e la politica, riducendosi tutta all'educazione, con l'educazione medesima si confonda.

Così anco pe' lati difettivi, nella politica e nella pedagogica, torna in chiara luce quello che abbiamo più volte affermato, l'ideale Stato platonico alla vita dell'anima essere coordinato: onde agevole ci si apre la via a fare delle capitali dottrine del dialogo più diligente ricerca.

Già il naturalismo presocratico, a spiegare il fatto della conoscenza, aveva affermato, che il principio conoscente fosse di necessità della natura medesima dell'obbietto conosciuto; onde il famoso detto d'Empedocle [516]) illustrato da Aristotile, il quale riesce al principio, che 'l simile pel simile si conosce. D'altra parte gli Eleatici, in forza della immutabile unità del loro Ente, eran giunti all'affermazione di Parmenide [517]):

516) ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γιγνώσκειν (ἀπέβλεψαν) καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, οἱ μὲν πλείους ποιοῦντες, οἱ δὲ μίαν ταύτην, ὥςπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων λέγων οὕτω·

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν κτλ.

Aristot. de anima I. 2. 6. ed. c. pag. 404. b.

517) Ap. Simplic. Phys. fol. 17 a. Fragm. 84 nella ed. de' Fragm. philosoph. gr. del Müllach e al § 148 pag. 92 della Hist. phil. gr. et romanae ex fontium locis contexta di Ritter e Preller.

« Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα ».
Ora questa dottrina, com'è bene da attendersi, pel filosofo dell'idee giunge ad una forma più pura; tanto che nel nostro dialogo idea ed anima si contrappongono al sensibile, e l'anima si dimostra immortale, preparando la dimostrazione della sua semplicità, offertaci dal Fedone. Alla difficoltà, che naturalmente sorgerà a Platone, dopo fermata la semplicità dell'anima, pari alla semplicità dell'idea, che l'anima è derivata come 'l sensibile, cui si contrappone, mentre l'idea è senza origine eterna, e che l'anima dall'idea si differenzia come 'l subbietto dall'obbietto, risponderà con l'enunciato del Sofista [518]), allora che co' suoi dialoghi, compiendo e forse difendendo la sua dottrina, la contrapporrà agli Eleatici ed a' Megarici. Il lettore che ci ha seguito in questi studii, ricorda che già il Fedro [519]) ci offerse contrapposta l'anima che contempla, all'essenza contemplata in quelle solenni parole: « la incolora e senza forma e non tangibile essenza, qual'ella è veramente, al solo auriga dell'anima è conoscibile, all'intelletto ». Ma nel dialogo nostro questa contrapposizione si fa meglio palese; già nel libro IV si parla di parti dell'anima, distinte secondo gli oggetti a' quali si riferiscono; nel V i gradi della conoscenza da' loro proprii obbietti sono distinti [520]); ma poi nel VI, dove appunto si parla dall'innalzarsi dell'anima alle idee eterne, abbiamo: « coloro che propriamente son privi della cognizione dell'essere di cadauna cosa, nè verun esemplare hanno ben chiaro nel-

518) τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γιγνώσκεσθαι. Sofista cap. XXXV. pag. 248 d.
519) Capitolo XXVII. pag. 247 c.
520) Capitolo XXI. pag. 477 c. d.

l'anima loro » [521]); e poi troviamo ancora la parte dell'anima, cui spetta d'attingere alla naturale essenza di cadauna cosa, e questa parte è appunto « quella che ha una conforme natura » [522]), la quale finalmente sul terminare del libro [523]) contempla l'intelligibile, senza che mai si confonda con esso. Procedendo innanzi il VII libro ci offre la filosofia quale « adduzione dell'anima ed ascensione di essa da questo giorno caliginoso alla vera luce dell'essere » [524]), e il X proclama l'anima finalmente « cognata al divino, all'immortale e al sempiterno, qual'ella addiviene, dando dietro ad esso e levandosi su dal mare in cui giace » [525]).

L'anima, nella dottrina psicologica di Platone, ha tre parti, le quali nel Fedro abbiamo avute descritte con gli splendidi colori del mito, mentre nel Timeo ci saranno offerte come 'l resultamento di tutto il sistema cosmico. Ma nel dialogo nostro, tanto nel IV quanto nel IX libro, la trichotomia dell'anima procede da un'indagine psicologica. Per la quale il λογιστικόν, il θυμοειδές e l'ἐπιθυμητικόν, o le tre parti dell'anima, sono così poste tra loro in contrasto, che a ragione potè dire lo Schultess, per ciò appunto l'anima avere avuto tutta l'apparenza d'uno Stato, composto da aggruppate nazionalità diverse, cui solo una certa unità rappresenta nominalmente per la identità del regnante, mentre si distinguono nel suo interno eterogenei elementi, che minacciano per forza centrifuga di scompor-

521) Capitolo I. pag. 484 c.
522) Capitolo V. pag. 490 b.
523) Capitolo XIX. pag. 508 c. d.
524) Capitolo VI. pag. 521 c. d.
525) Capitolo XI. pag. 611 e.

lo[526]). E certo chiarire e mettere nella sua vera luce la psicologia platonica è impresa difficilissima, massimamente per ciò che della natura dell'anima Platone ha parlato ora in forma mitica ed ora in forma scientifica, e così la sua intiera dottrina dell'anima vuol'essere per noi ricomposta con elementi in parte mitici e scientifici in parte. A noi non incombe la ricostruzione intiera di questa dottrina, ma prima di scendere alla esposizione scientifica, ch'è tanta parte del nostro dialogo, vogliamo ricordato al lettore, che dell'origine e della preesistenza delle anime e quindi della reminiscenza, com'eziandio dello stato dell'anima dopo la morte Platone non ha mai parlato altrimenti che per forma di mito. Il dialogo nostro ci offre la più larga trattazione scientifica su le parti dell'anima e su la congiunzione della vita animale col corpo; ci dà la più alta e compiuta teorica della conoscenza e in fine la dottrina dell'immortalità e 'l maggiore de' suoi miti escatologici. Di ciascuno di questi punti, capitalissimi nella dottrina di Platone, e nella scienza dell'uomo, noi dobbiamo dar conto al lettore.

La terrena vita dell'anima è da Platone simboleggiata in quel marino iddio Glauco, che le conchiglie e le alghe aderenti al corpo hanno reso irriconoscibile[527]); da che l'anima, per la sua congiunzione col corpo, si lascia crescere intorno sensualità e passioni, le quali così la degradano che, a lato ad una parte ragionevole ed immortale, un'altra, a così dir, le si aggiunge irragionevole e mortale[528]). Di

526) Schultess: Platonischen Forschungen. Bonn 1875 pag. 47.

527) Libro X. cap. XI. pag. 611 d.

528) Dopo gli accenni che ce ne dà il Fedro pag. 527, questa parte della dottrina sarà svolta nel Timeo pag. 69 c. e ss. pag. 72 d. Cf.

questa parte inferiore una metà è nobile (il generoso destriero dell' anima del mito del Fedro) il θυμός o 'l τὸ θυμοειδές, ove albergano passioni; esso alla ragione sommettesi, è come l' alleato suo e, per conformità di natura, tende a ciò ch' è buono e generoso [529]). L' altra parte accoglie gli appetiti e le passioni sensuali; ed a questa parte ignobile Platone dà l' appellativo d' ἐπιθυμητικόν ed anche di φιλοχρήματον, per ciò che la ricchezza si brami per procurarsi i piaceri sensuali [530]). A ciascuna delle tre parti una propria sede sarà assegnata: alla parte razionale o al λογιστικόν [531]) la testa, al θυμοειδές il petto, e l' addome alla parte ignobile o all' ἐπιθυμητικόν [532]). Le due parti men nobili dell' anima umana Platone ritroverà eziandio proprie, l' appetente delle piante, e 'l coraggio delle belve [533]); nè tutte tre sono ugualmente ripartite tra gli uomini, da che in suo vedere, prevale ne' greci il λογιστικόν, il θυμοειδές ne' barbari settentrionali, e ne' fenici, negli egizii e ne' popoli d' oriente il φιλοχρήματον [534]).

Nè è da credere che Platone vegga in tutto ciò forme differenti dell' attività dell' anima; quand' egli ricorre al fatto che la ragione viene in lotta con l' appetito, che 'l

41 c. 42 d. e anche il Politico pag. 309. A maggiore schiarimento consulta il de anima d' Aristotile III. 9 pag. 433 e. cit.

529) Libro IV. cap. XIII. pag. 438 d. e seg. Libro IX. cap. VII. pag. 580 d. e seg.

E ugualmente Fedro pag. 246 a. e seg. e pag. 253 c. e seg. Cf. Timeo pag. 69 c. e seg. e pag. 89 e.

530) Libro IV. cap. XII. pag. 436 a. cap. XIV. pag. 439 d. Libro IX. cap. VI. pag. 580 d. e seg.

531) Che talora chiama λόγος od anche τὸ φιλόσοφον τὸ φιλομαθές ed anche ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος. Cf. Fedro cap. XXIII. pag. 247 c.

532) Nel Timeo a pag. 69 d. ss. e 90 a.

533) Timeo pag. 77 b. e R. Libro IV. cap. XV. pag. 441 b.

534) Libro IV. cap. XI. pag. 435 e.

coraggio non guidato dalla ragione, opera ciecamente, e che, per converso, l'appetito con la ragione è in contrasto [535], bisogna ben riconoscere, che come vere parti distinte dell'anima le ritiene; e 'l fondamento di questa teoria, com'ha detto dirittamente lo Zeller [536], è da cercare nell'intime ragioni del sistema.

A noi non è a negare che la tripartizione platonica dell'anima offra molte e gravi difficoltà. Chè non v'ha un luogo solo del filosofo, il quale ci spieghi chiaramente l'unità della vita dell'anima coesistente con la trichotomia; noi potremo di buon grado riporre la coscienza personale nella ragione, come la parte soprastante [537], e quella che originariamente non ebbe le forze inferiori e men nobili; ma non ci è detto tuttavia, com'ella divenga una con le altre; nè, inversamente, se sottostia all'azione delle due parti men nobili. Perchè il θυμός sia men lontano dalla ragione non ci è spiegato, e se anche il Timeo [538] ce ne darà la sede nel fegato, e ce lo dirà regolato da presentimenti e da sogni, noi non procediamo più innanzi d'una rappresentazione fantastica. Certo nel dialogo nostro l'unità indirettamente è affermata. La distinzione delle tre parti procede dalla φύσις dell'anima stessa [539]; e se Porfirio le ritenne per categorie morali, noi possiam bene affermare, che dall'indagine psicologica ed etica insieme del IV libro l'unità esce intatta, più che non l'abbia creduto

535) Libro IV. cap. XII. pag. 436 b. e seg.

536) Zeller Philos. der Griechen. Zw. Th. S. 540.

537) ἡγεμονοῦν come si legge nel Timeo pag. 41 c. 70 b. Alla quale parola è da ravvicinare l'ἡγεμονικόν degli Stoici.

538) Pag. 71. ss.

539) Libro IV. cap. XI. pag. 435 c. εἴδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα e poi pag. 439 c. 440 e.

forse lo Zeller. Ma è pur sempre vero che operano distintamente; nè sapremmo disconoscere le difficoltà da ciò procedenti per la rappresentazione della vita d'oltre tomba, quali furon già dimostrate dal medesimo Zeller [540]). Nè più agevole è a spiegarci la volontà. Che Platone ammetta la libertà d'elezione, non pare affatto da dubitare; avvegnachè non solo chiama volontarii ed involontarii gli atti dell'uomo, affatto secondo la comune accezione, ma 'l suo stesso destino, il corpo che veste, e la vita che vive, fa dipendere dalla libera elezione dell'anima nello stato preesistente alla vita [541]). Se non che agevole è riconoscere, come la temporaria elezione il solo esteriore destino concerna; e per ciò stesso, come già avvertiva lo Zeller, più volte, e specialmente nell'Ippia minore, abbiam sentito fermar da Platone la tesi socratica, che nessuno volontariamente può esser malvagio. Anco maggiore importanza ha poi l'affermazione del libro II [542]), che Iddio non sia cagione del male, e dove ricorrono parole che poi si trovano nel mito del X; ma tuttavia non sapremmo affermare, si sia Platone proposto il problema del libero arbitrio, che ha tanto agitato la filosofia moderna, nè si sia alzato alla più ardua questione d'una libera destinazione, compatibile col governo del mondo,

Le relazioni dell'anima col corpo non sono meno difficili a comprendere nella psicologia di Platone. Per un rispetto, l'anima e per la essenza è diversa dal corpo e

540) Zeller l. c. pag. 542 e ss.

541) Libro X. cap. XV. pag. 617 e. Ricerca le parole che 'l poeta filosofo mette in bocca al vate che nel gran mito arringa in nome di Lachesi le anime.

542) Libro II. cap. XVIII. pag. 379 c.

per l'esistenza sua; in quanto esiste indipendente da esso ed è destinata a tornare a questa stessa esistenza indipendente dal corpo; anzi soltanto quand'abbia rotto i suoi legami col corpo, ella vivrà vita meglio perfetta e alla sua natura corrispondente. Ma per l'opposto rispetto, il corpo che l'è straniero, ha tanta azione sovr'essa da mutarla fondamentalmente [543]). Prima d'entrare nel corpo ella deve bere nella pianura di Lete la obliosa tazza dell'acqua d'Amelete [544]), per la quale si cancellano le alte contemplazioni della primiera esistenza; onde a l'entrare nel corpo la natura sua si disfigura così come Platone ha dipinto co' suoi vivaci colori. Dal corpo malattie spirituali procedono; e 'l corpo inversamente dee esercitarsi per la sanità dello spirito; le disposizioni naturali trasmettendosi per eredità da' genitori ne' figli, su la natura dell'anima ha potentissima azione la degenerazione e l'origine [545]), e poichè una legge cosmica alterna i periodi della fecondità e della sterilità [546]), se la degenerazioae cada in un periodo contrario, la razza degenera. Così una mutua dipendenza lega la vita dello spirito e del corpo tanto nel cominciamento quanto nello sviluppo, e come ciò s'accordi con altre molte e capitali dottrine platoniche non sapremmo affermare.

Ma sopra le dottrine psicologiche e fisiologiche di Platone e su la sua progressiva concezione dell'anima ben avremo da ritornare in appresso, e poi anco altre volte

543) Vedi il Fedone pag. 79 c. e ss. 66 b. e ss. e il Timeo pag. 43 b. e seg.

544) Libro X. cap. XVI. pag. 621 a. e Fedone pag. 76 c. s.

545) Libro V. cap. VIII. pag. 439 a. Cf. III. cap. XXI. pag. 415 a.

546) Libro VIII. cap. III. pag. 546. Vedi la nota 12 apposta al luogo famoso.

proemiando al Timeo ed al Fedone [547]), e omai ci tarda, dopo sì lungo discorso, di comunicare col lettore, che benevolo ci ha seguitato sin qui, intorno alla dottrina che dirittamente lo Zeller ha chiamato per Platone « der eigenstliche und ursprüngliche Inhalt der Philosophie » [548]); la quale appunto nel nostro dialogo ha 'l suo più splendido svolgimento. E tanto più ne tarda d'accostarci alla suprema dottrina delle idee, per ciò ch'ella, in questi anni, trascorsi dalla pubblicazione del precedente volume, è stata obbietto di diligenti ricerche e d'un ardito conato d'interpretazione in apparenza novissimo. Già altri, il prof. Felice Tocco per primo [549]) e più largamente in appresso un suo valoroso discepolo Alessandro Chiappelli, in un diligentissimo e dotto libro, che onora la Scuola, ond'è uscito [550]), hanno fatto nota a gl'Italiani l'alta questione critica, che si va agitando principalmente in Germania. Attaccando con una critica, tanto acuta quanto ardita, la interpretazione tradizionale delle idee platoniche, quale da Aristotile, per un lungo seguito di secoli, è stata trasmessa sino a noi, Gustavo Teichmüller [551]), s'è bene accorto

547) È infatti là che trova il luogo a lei conveniente la discussione su le sedi assegnate a cadauna parte dell'anima, su le relazioni che sono tra l'anima e le piante ed i bruti, e su' morbi che affliggono l'anima umana.

548) Zeller l. cit. Zweit. Theil. S. 412.

549) Giornale Napoletano nov. 1879. Sulla ragion pratica in Aristotele.

550) Della interpretazione panteistica di Platone di Alessandro Chiappelli. Nelle pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento in Firenze. Successori Le Monnier 1881.

551) Noto per ordine di tempo le scritture tutte del Teichmüller, per le quali ha proposto od avvalorato, talvolta in forma polemica, la interpretazione panteistica di Platone. Geschichte des Begriffe der Parusie. Halle 1873.

che sommoveva tutto l'edificio della storia della filosofia. Chi anzi consideri il luogo, che tiene il platonismo nella filosofia, vorrà ben riconoscere, che l'ingegnoso ma ardito conato di mutarne fondamentalmente il valore, partito dalla remota università di Dorpart, mira a scuotere tutta la storia dell'umano pensiero. D'ogni maniera difficoltà s'oppongono alla nuova critica, vuoi nella stessa critica, vuoi nella stessa parola di Platone, vuoi più spesso nelle autorità aristoteliche. Nè certo sono state vinte nè per forza d'ingegno, onde il nuovo interprete ha fatto prova, nè per molti ardimenti che avanzano anche l'ingegno; e da ciò forse ha proceduto, che i più solenni maestri in Germania abbian'accolto con manifesta freddezza la interpretazione panteistica, rinnovellata in forma scientifica [552]). Non è nostro ufficio di confutarla, nè sarebbe prezzo dell'opera rifare il lavoro, con tanto minuta diligenza compiuto da un giovine, che sì altamente promette per la critica della storia della filosofia; ma toccando delle dottrine dell'idee e dell'immortalità dell'anima, quali il dialogo nostro le offre, dovremo ben farne giudizio, senza peritarci a dichiarare fin d'ora, che noi non comprendiamo lo studio della

Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin Weidmann 1874. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Gotha Perthes. 1876-78-79. Die Platonische Frage. Gotha Perthes 1876. Specialmente in questa scrittura, in cui è a deplorare la irriverenza verso un uomo quale lo Zeller, lo studioso può farsi piena ragione della nuova critica dell'autore. Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. Breslau 1881. Ma di quest'ultima opera non ho avuto sin qui conoscenza.

552) Le relazioni tra la nuova interpretazione platonica e il Neoplatonismo alessandrino sono, a mio giudizio, maggiori che non siano forse sembrate al Chiappelli, che ne discorre troppo brevemente nella sua Introduzione.

filosofia, come vuole il Teichmüller [553]), volgentesi nel solo ordine de' concetti; ma sì in tutte le relazioni del filosofo col suo tempo.

È noto com' Aristotile abbia rimproverato al suo grande maestro di non aver data una compiuta dimostrazione della teorica delle Idee [554]). Nè il rimprovero in verità è senza fondamento, perchè vera dimostrazione, come noi l'intendiamo, ne' dialoghi platonici non si trova. Non vi mancano tuttavia, e le riconobbe primo lo stesso Aristotile, prove, come noi diremmo scientifiche; chè una è tratta dalla cognizione o dalla scienza, λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, com'ha detto Aristotile, e l'altra dalla distinzione del generale da' particolari, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν [555]). Per la prima i gradi dell'essere s'argomentano da' gradi del conoscere, in quanto si conosce ciò che è, e non è ciò che non è conoscibile. Ora, appunto nel nostro dialogo, questa prima prova scientifica ha 'l suo maggior svolgimento; chè nel secondo capo della parte IV, il quale potrebbe a ragione intitolarsi della essenza della filosofia [556]) all'ignoranza è contrapposto il non essere (ἀγνοία–μὴ ὄν); al sensibile, che è tra essere e non essere (μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι) la opinione (δόξα); e finalmente all'essere in sè e per sè (παντελῶς εἰλικρινῶς ὄν) la cognizione (γνῶσις) [557]).

553) Questo principio, che il Teichmüller proclama sì alto, e pel quale s'è consentito nella Platonische Frage tanta acerbità contro lo Zeller, da lui stesso, per necessità, è poi abbandonato, quando tratta della filosofia antichissima, e per ciò in stretta relazione con le credenze greche e orientali, riconoscendo che la prima speculazione dell'umanità sono la religione e la mitologia.

554) Metaph. I. 9. pag. 900 2. ed c. e XIII. 4. 1078.

555) Metaph. luogo citato.

556) Libro V. pag. 474-480.

557) Libro V. cap. XX. pag. 477 a.-d.

Così Platone viene a stabilire facoltà diverse in rispetto de' varii obbietti, cui si riportano, affermando per conseguenza le idee, come obbietti indipendenti dalla mente, e per ciò stesso, dalla realtà sensibile, perchè 'l conoscere presuppone, ma non produce il conoscibile. Anche della prova tratta dalla considerazione dell'essere, abbiamo nella Repubblica splendidi documenti. Poco appresso al luogo or ora citato, incontriamo le solenni parole: « Poste queste fondamenta, dimmi, dimanderò io, e a me risponda quel brav'uomo, che 'l bello in sè e la idea del bello affatto non crede che esista sempre e in tutto uguale a sè stessa, ma sì molte cose ammette, quello spettatore assiduo, che non tollera uno gli affermi sia il bello una qualche cosa esistente, e lo stesso il giusto e così del resto...... » [558]). Per le quali parole manifestamente l'idea è posta fuori d'ogni contraddizione e d'ogni limitazione del finito, anzi, separata che è dal sensibile, in esso si riflette pallidamente, come dirà nel Timeo [559]). Dinnanzi a questi luoghi, su' quali, da Aristotile al Rosmini e allo Zeller, la interpretazione della trascendenza dell'idee platoniche ha avuto il suo fondamento, non ci pare possibile sostenere la nuova interpretazione della immanenza. Disponendo poi in un determinato ordine i varii luoghi platonici, a tutti i cultori di questi studii notissimi, e pe' quali la concezione delle idee dal

558) Libro V. cap. XXII. pag. 479 a. Cf. Libro VII. cap. VII. pag. 524 e. dove si dimostra come ciò che in natura è confuso, si distingue e si separa dall'intelletto.

A meglio intendere ciò che noi dobbiamo, per la natura del nostro discorso, piuttosto accennare che svolgere, consulta lo Zeller l. c. e specialmente i paragrafi della Ideenlehre che ha intitolato Begriff der Ideen e Ideenwelt.

559) Timeo pag. 28 a. 29 a.

filosofo è significata, a noi pare che la stessa parola di Platone rovesci affatto il concetto dell'immanenza, e così tutto il conato dell'interpretazione panteistica. Prendendo le mosse dal luogo del libro X [560]: « una sola idea siam soliti d'ammettere per cadauno de' molti obbietti esistenti, cui applichiamo un medesimo nome », (ἓν ἕκαστον περὶ ἕκαστα τὰ πολλά) e procedendo a quelli dove l'idea è chiamata τὸ ὄν [561], ἀεὶ ὄν [562], οὐσία [563], αὐτὸ ὅ ἐστι [564], od anche αὐτός apposto al nome della cosa che in sè è [565], τὸ παντελῶς ὄν [566], τὸ εἰλικρινῶς ὄν [567], ὂν ὄντως [568], αὐτὸ καθ' αὑτό [569], se si passi ad altri, dove le idee, come παραδείγματα [570], son contrapposte alle cose sensibili, εἰκόνα [571], μιμήματα [572], φαντάσματα [573], si giunge a trovare che semplici ch'elleno sono [574], albergano in luogo intelligibile, νοητὸς τόπος [575], o, com'è detto nel Fedro, ὑπε-

560) Libro X. cap. I. pag. 596 a.

561) Libro VI. cap. XIX. pag. 508 d. 511 c. e VII. cap. VI. pag. 521 d. Timeo pag. 52 d. Fedro pag. 247 d.

562) Simposio pag. 211 a. Timeo pag. 28 a. e Parmenide pag. 132 c.

563) Libro VII. cap. VII. pag. 523 a. Nel Fedro pag. 247 c. οὐσία ὄντως οὖσα.

564) Libro X. cap. I. II. pag. 596 a. pag. 597 a.

565) Libro VI. cap. VII. pag. 493 e. cap. XVIII. pag. 507 b. Libro V. cap. XX. pag. 476 a. e poi Fedro pag. 246 e. 247 d. Fedone pag. 65 d.

566) Sofista pag. 248.

567) Libro V. cap. XX. pag. 477 a.

568) Libro X. cap. II. pag. 597 d.

569) Simposio pag. 211 a. Fedone pag. 78 b. Sofista pag. 255 c.

570) Libro X. cap. XV. pag. 617 d. Timeo pag. 28 a. Teeteto pag. 176 e.

571) Timeo pag. 29 a.

572) Ivi pag. 48 e.

573) Ivi pag. 52 c.

574) Simposio pag. 211 a. e seg. Fedone pag. 78 d.

575) Libro VI. cap. XIX. pag. 508 c. e cap. XX. pag. 509 d. e Libro VII. cap. III. pag. 517 b.

ρουράνιος [576]). E a questo punto il mito succedendo alla esposizione dialogica, ci dà nel Fedro le anime peregrinanti per la regione sopracceleste, impossibile a celebrare a' poeti, dove « contemplano in sè medesima la giustizia, contemplano la prudenza e la sapienza contemplano, non già quella, cui è proprio il mutabile divenire, nè ch' è diversa in questo od in quello degli enti, come li chiamano, ma quella ch' è sapienza in lui, che ente è daddovero » [577]). « La incolora e senza forma e non tangibile essenza, che è conoscibile al solo auriga dell'anima, all'intelletto » [578]). Arroge poi che poco appresso, nel Fedro medesimo, ci è detto: « che della giustizia, della prudenza e di quante altre virtù sono ad onore delle anime, non v' ha raggio lucente alcuno in queste simiglianze » terrene; ch' è quanto dire che le idee non si realizzano nella natura [579]); e « sola la bellezza ha questo di proprio che la sia splendidissima e amabilissima » [580]). La quale, nel Simposio, è poi com' eterno esemplare descritta in quel luogo di splendore ammirabile, ove, il filosofo, pare, ti si muti in poeta [581]): e « che non sarebbe, ove mai ad uno accadesse vedere il bello schietto e sincero, puro, semplice, non guasto dalle carni e da' colori umani, nè da ogni altra mortale miseria, ma proprio vedesse il bello divino e semplice, qual' esso è? » E a lato a questo luogo, che già altri hanno riconosciuto bastare, esso solo, a roveseiare la interpretazione

576) Fedro cap. XXVII. pag. 247 c.
577) Ivi cap. XXVII. pag. 247 d. e.
578) Ivi pag. 247 d.
579) Ivi cap. XXX. pag. 250 b.
580) Ivi cap. XXXI. pag. 250 e.
581) Simposio cap. XXIX. pag. 211 e.

panteistica delle idee [582]), sta quello non meno capitale del VI del nostro dialogo [583]): «ma ad un tempo il bello stesso e 'l buono stesso e così pure tutto che ammettiamo come molteplice, a nostra volta ad un'unica idea riportiamo, ad una, cioè, di cadauna cosa, affermando, ch' ella è di per sè.... e di quel molteplice diciamo, che per la vista conoscesi, ma non s'intende: laddove invece le idee s'intendono, ma non si veggono ». Il perchè poi nel VII sarà detto ancora [584]): « la vista .... vede il grande ed il piccolo, ma non già separatamente, anzi come qualche cosa di confuso; .... per poterlo dunque manifestamente comprendere, la intelligenza è forzata a considerare da una parte il grande e dall'altra il piccolo, non già insieme confusi, ma separati e distinti, oppostamente a ciò che fa la vista ». Pe' quali due luoghi, nettamente si distinguono gli obbietti del senso da quelli dell'intelligenza.

Anche dopo una sì lunga serie di luoghi, che la concezione platonica delle idee pienamente chiariscono, non paia strano, che il Krohn, pel quale sola la Repubblica, dove pur trova tanti contrasti e contraddizioni flagranti, ha genuina autorità, mentre gli altri dialoghi, che « subtil und abstract sich mit den εἴδη abmühen, ohne etwas Gescheidtes aus ihnen herausbringen zu können » sono di filosofi egregii, dotati dell'acutezza greca, ma cui il genio mancava [585]), affermi, che « nel X libro l'εἶδος è senza

582) Bertram « Unsterblickeitslehre Platos » nella Zeitschrift für Phil. B. 72. pag. 220.
Chiappelli l. c. pag. 137.
583) Capitolo XVIII. pag. 507. b. c.
584) Capitolo VII. pag. 524 c.
585) Krohn l. c. pag. 249.

dubbio un ens physicum » [586]). Vigorosamente si propone egli combattere le conchiusioni del Ribbing [587]) e discutendo il luogo del X libro [588]), ove il letto dipinto dal pittore e quello dell' artefice sono posti a fronte dell' idea di letto in sè, non si perita di proclamare che la μετοχή del V libro è omai abbandonata al X, il quale è in assoluto contrasto col VI e col VII. Qui non siamo più dinnanzi al trascendente ma all' immanente, perchè siamo davanti alla φύσις, « che è la legge generale dell' universo, la quale offre i modelli al δημιουργός ». [589]) E poi seguitando: « l'origine dell' εἶδος, secondo questo luogo, non è dunque il bisogno d'un di là del sensibile, di qualche cosa di fisso oltre il mondo fenomenale, da che il δημιουργός forma una realtà ». [590]) Ma tutto questo edificio non poggia che su una non retta interpretazione della locuzione platonica ἐν τῇ φύσει [591]). La quale è manifestamente scambiata con le più comuni: infatti nel luogo medesimo la κλίνη ἐν τῇ φύσει οὖσα si trova a lato della κλίνης ὄντος οὔσης [592]) e dell' ὃ ἔστι κλίνη [593]); al modo stesso che nel Fedone, ove noi non dubitiamo di riconoscere il genio platonico, τὸ ἐν τῇ φύσει è contrapposto al τὸ ἐν ἡμῖν [594]).

Che pertanto Platone risguardi le idee come vere e

586) Krohn l. c. pag. 245.
587) Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre Leipzig. 1863-64.
588) Libro X. cap. II. pag. 597 598.
589) Krohn l. c. pag. 249.
590) Krohn l. c. pag. 250.
591) Libro X. cap. II. pag. 597 b.
592) Ivi pag. 597 d.
593) Ivi pag. 597 a.
594) Fedone cap. LI. pag. 103 b.

proprie ipostasi, ci pare dimostrato sino all'evidenza dalle forme, ond'abbiamo sin qui discorso, con le quali ce le presenta. V'ha dunque per lui un vero mondo sopracceleste delle idee, l'Ideenwelt dello Zeller, al quale la mente del filosofo, conformemente al processo, col quale Socrate arrivava a' concetti, s'innalzò da prima come ad un ordine logico pel processo induttivo. La scienza per lui non versa se non su l'essenza scevra di forme, di colori, di materia, cui lo spirito solo contempla [595]); e se universalmente si può dare scienza, dev'essere eziandio un obbietto certo e indipendente d'essa scienza, che non sia in noi e per noi, ma in sè e per sè. E più tardi [596]) aggiungerà potersi solo conoscere ciò che sia indipendente e assoluto, mentre a quello che è continuamente mutabile, non possiamo assegnare qualità veruna; il perchè è togliere ogni fondamento alla scienza negare la realtà delle idee. D'altra parte, prendendo le mosse dalla dottrina Eraclitea ed Eleatica, giunge ugualmente alla realtà delle idee per la considerazione dell'essere [597]). Ciò medesimo che in ordine al sapere sono scienza e opinione, in ordine all'essere sono esistente e parvenza, o 'l sovrasensibile ed il sensibile. Ogni sensibile diviene, e 'l divenire procede dall'essere [598]); ed è molteplice, divisibile ed ha qualità, che gli appartengono, in quanto anch'esse partecipano dell'essere. Ma nessun particolare sensibile n'offre il suo essere semplice, anzi le

595) Fedro luogo citato pag. 247 c.

596) Cratilo pag. 386 d. 439 c. ss. Sofista pag. 249 b. s. Filebo pag. 58 a.

597) Parmenide pag. 135 b. e seg.

598) φημὶ δὴ ..... ἑκάστην γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης Filebo pag. 54 b.

qualità sue co' loro contrarii convengono; perchè, come dice il dialogo nostro [599]), molte cose giuste sono anche ingiuste, e col bello si mescola il brutto e così seguitando. Quindi il sensibile è a considerare tra l'essere e 'l non essere, dove la vera ed intiera realtà vuol'essere agguagliata all'uno, che è assolutamente, al di fuori e al di sopra d'ogni contingenza e difetto. Il perchè il Timeo, senza toccare qui alle dottrine dialettiche del Sofista e del Parmenide, distinguerà nettamente ciò che sempre è e mai diviene, da ciò che si tiene sempre nel divenire senza mai assorgere all'essere [600]).

Così la dottrina platonica delle idee, come scrisse sapientemente lo Zeller [601]) poggia su due capi; in quanto senza la realtà dell'idea nè è possibile vera scienza, nè vero essere. E poichè le idee sono il vero, nulla è e nulla può appresentarcisi, onde non s'ascenda all'idea; e manifestamente lo prova Platone medesimo, riportando alla idea non solo ciò ch'è perfetto e ha valore, ma eziandio il minimo. Così a lato all'idea di bello e di giusto e' pone quelle di grande e di piccolo, di simile e dissimile, di pari, di dispari, di doppio; e poi di letto e di tavola ed eziandio d'ordine a queste inferiore [602]). Ma egli, formato così un

599) Libro V. cap. XXII. pag. 479 a. ss. VII. cap. VII. pag. 524 c. Cf. Fedone pag. 78 d. s. 103 b.

600) Timeo pag. 27 d. ss.

601) Gesch. d. Philos. Zw. Th. S. 416.

602) Già ne hanno raccolte da' vari dialoghi abbondevoli prove il Ritter e lo Zeller. Citerò gli esempii più curiosi: nel Timeo pag. 51 b. l'idea del fuoco in sè; nel X del nostro dialogo pag. 596 a. 597 c. quelle del letto e della tavola; nel Cratilo pag. 389 b. della spola; nel Parmenide pag. 133 d. del signore o del padrone e del servo; nel Fedone pag. 65 d. del giusto, del buono, del bello e l'οὐσία della sanità, della grandezza, della forza; e a pag. 100 d. ss. del bello in sè, della

mondo delle idee, ha ben voluto offrireene l'ordine e 'l sistema, secondo 'l quale si dispongono e si collegano. Nè poteva infatti sfuggirgli, che la scienza era appunto nel presentare compiuto tale sistema; e 'l dialogo nostro ci offre 'l vertice, cui mette capo la serie dell'essere. La idea di tutte suprema è per Platone la idea di Bene [603]. Come il sole, nel mondo sensibile, dà la visione e la vita, e illuminando l'occhio, fa le cose visibili e insieme alla natura dà vita, così, nel mondo intelligibile, il Buono è principio dell'essere e del conoscere; e come il sole è al di sopra della luce e dell'occhio, che vede per essa, così il Buono soprasta all'essere ed al conoscere [604]. Se e quanto il Buono sia il primo intelligibile, e la causa prima e Dio stesso, ci si offrirà più oppurtuna occasione di ricercare dichiarando il Timeo ed il Filebo.

Se non che, passando ad un altro punto della dottrina svolta nel nostro dialogo, egli è da avvertire, che le ricerche nuovissime, come spesso accade anche a' conati scientifici che non raggiungono la verità, meritan lode per avere avviato gli studiosi di Platone a scoprire nella sua dottrina le traccie della concezione dell'individuo [605]. È dato accertatamente affermare, che l'antichità, come non

grandezza, della piccolezza, della pluralità, dell'unità, del numero in sè; nel Cratilo pag. 389 d. 390 e. la idea del nome. Nel dialogo nostro poi riscontra III. pag. 402 c. e V. pag. 476 a.

Vedi la speciale distinzione che fa il Susemihl (l. c. II. Th. S. 197) tra le idee platoniche, e la difficoltà oppostagli dallo Zeller (l. c. II. B. S. 444 a. 2.

603) Libro VI. cap. XVIII. pag. 503 e.

604) Libro VI. cap. XIX. pag. 508 e.

605) Negli Studien zur Gesch. der Begriffe pag. 108 il Teichmüller apertanemte dichiara, che questo è l'ultimo intendimento della sua interpretazione.

ebbe il nome, così non ebbe il concetto scientifico d'individuo. Ella non ha ricercato come nasce; lo ha presupposto non l'ha dedotto, come ben dice il Chiappelli, e per ciò l'anima individuale o è eterna, come nel Fedro, od è integrante elemento nella formazione del cosmo, quale nel Timeo [606]). Il Cristianesimo riconosce primo l'individuo e « nel Cristianesimo », diremo anco noi col Teichmüller [607]) « apparisce un concetto nuovo, straniero a tutta la filosofia greca, il concetto dell'eterno valore della personalià ». Nella vita antica l'individuo valeva come greco o romano, mentre l'azione dello Stato soffocava ogni libera attività; ma quando la dottrina religiosa, per la quale non è greco nè barbaro, penetrò nell'intimo della coscienza individuale, e 'l valore dell'uomo, come tale, e 'l concetto dell'immortalità individuale si fecero aperti. Nè qui è mestieri di dire, quale azione il nuovo concetto abbia avuto nella speculazione successiva, nè tampoco di ricordare il lungo lavoro della Scolastica, che, interrogando per ogni maniera Aristotele, studiò a formularlo scientificamente. Ma se a Platone come a tutta l'antichità mancò il concetto speculativo della persona, non è men vero, che le tradizioni greche su la vita del di là, ancorchè la personalità nell'altra vita rimanesse assai oscura, risalgono ad un'antichità remotissima.

Già innanzi [608]) di queste tradizioni è stato a sufficienza discorso, ed esse ci hanno come avviato ad esporre quella parte del dialogo, ov'è nuovamente fatta la dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Pur ritenendo non

606) Chiappelli l. c. pag. 212.
607) Neue Studien già sopra citati v. III. pag. 427.
608) Capitolo X. pag. CCXXIII. e seg.

abbia avuto Platone l'esatto concetto della personalità, noi non sappiam dubitare del suo postulato della immortalità. Il filosofo, che primo ha dato fede nel Fedone [609]) alle relazioni tra' viventi e le anime de' trapassati, il pietoso pensamento, che come conforta l'acerbità del dolore della morte di chi ci fu caro, così in ogni tempo ha destato la speranza dell'immortalità nel cuore degli uomini, se anche penava a conciliarla co' principii del suo sistema dottrinale, indubbiamente credette alla personale immortalità. Quindi le prove, che oggi sono nuovamente discusse, e le molte più di ordine etico, non certo mancanti di rigore logico e che importano necessariamente la immortalità personale.

Pe' nuovi interpreti del platonismo esso offre due forme diverse d'immortalità: la eternità della specie per l'incessante divenire degl'individui nella generazione, simboleggiato nella corsa de' lampadofori delle Panatenaiche e delle Bendidie, e l'innalzamento filosofico, pel quale l'anima si purifica dal sensibile, da' desiderii e dalle opinioni, per assorgere alla vita dello spirito, ch'è nella contemplazione delle idee [610]). Quindi è chiaro, che la nuova interpretazione finisce per negare affatto a Platone l'immortalità personale. Nel continuo divenire infatti l'individuo ha soltanto valore fenomenico e momentaneo, mentre, per l'innalzamento filosofico, l'anima dispoglia quant'è in lei di personale, per confondersi nell'obbietto suo di natura universale. D'altra parte, se nell'alta dottrina della conoscenza e dell'innalzamento filosofico della mente può riconoscersi

609) Cap. XII. pag. 68 a.

610) Teichmüller Studien già citati pag. 351. Plat. Frage pag. 6. Neue Studien III. pag. 377 e in molti altri luoghi.

con lo Schleiermacher [611]) un concetto d'immortalità, esso non risguarda le anime umane, ma gli umani pensamenti, che si perpetuano nell'insegnamento e nella comunione degli spiriti. La IV e V parte del nostro dialogo, tutte consacrate come sono all'innalzamento dell'anima all'essere, ce l'offrono manifestamente come una tendenza connaturata alle anime privilegiate, nè mai con l'immortalità la confondono. Il Fedro contrappone la vita filosofica alle liete speranze in morte [612]). Il Simposio poi, se accenna all'immortalità de' corpi per la generazione perenne, cui spingono l'Eros sensuale e l'Afrodite pandemia, mentre l'Eros σωτήρ innalza le anime da be' corpi alle belle anime, e da queste alle cognizioni fino all'idea della perfetta bellezza, certamente svolge la tendenza, che è all'anima connaturata, verso le più alte forme della conoscenza; e se afferma che gli uomini generano nel corpo e nell'anima [613]) e in questa doppia generazione ottengono l'immortalità, cui aspirano per l'amore [614]), egli è pur sempre vero, che qui si tratta d'immortalità del pensiero e della conoscenza, laddove la fede nell'immortalità dell'anima nel dialogo splendidissimo è non soltanto supposta, ma apertamente affermata, sì quando del divino nell'uomo, che è come dire dell'anima, è detto ch'è ταὐτὸν ἀεί [615]) e più ancora nelle parole, con le quali chiude Diotima la sua orazione [616]).

611) Einleitung z. Phaedon.
612) Cap. XXXVII. pag. 256 b.
613) Cap. XXV. pag. 206. c.
614) Ivi in fine pag. 206 e 207. a.
615) Cap. XXVI. pag. 208. b.
616) Cap. XXV. pag. 208. c. Non ostante le acute osservazioni del Chiappelli in difesa dell'ἀθάνατον non sappiamo renunziare all'emendamento del Creuzer accolto dall'Hermann e dal Teichmüller come da noi.

In conformità di questi pensamenti, tra' dialoghi che seguiteranno a questo, il Timeo ti fisserà come condizione necessaria all'immortalità la liberazione dalle passioni [617]) e, sul finire del dialogo [618]), il sollevarsi dell'anima al suo proprio obbietto, *κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν*, è mezzo a conseguire il fine della vita, *πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον*. E nel Fedone la filosofia, com'appunto nel Simposio la contemplazione del Bello [619]), è descritta quale preparazione alla morte, che il filosofo attende impavido e con desiderio. Ella, che la ragione purifica, al pari delle iniziazioni solenni, dal contatto del corpo, è imagine che a pieno ritrae l'immortalità [620]). Certo che in fondo al pensiero platonico è assegnata a' filosofi un'immortalità, che ha forme superiori e distinta da quella degli altri uomini. Infatti nel Fedro l'anima del filosofo, mentre le altre sottostanno alla continua vicenda della metempsicosi, sola essa racquista le ali per vivere nella beatifica contemplazione delle eterne idee [621]). Secondo il Timeo, dopo aver sospirato la liberazione dal carcere corporeo in cui si trova chiusa, ritorna alla sua stella, e mentre l'altre scendon di grado fino alla natura ferina, l'anima del filosofo, liberatasi dalle passioni, sola nell'immortalità « beata si gode » [622]). E questo stesso concetto, che ritroveremo eziandio nel Politico [623]), e più chiaramente ancora in più

617) Cap. XVIII. pag. 49. b.
618) Cap. XLIII. pag. 90. b.
619) Cap. XXIX. pag. 212. a.
620) Cap. XXXIII. pag. 82. e.
621) Cap. XXIX. pag. 249. a.
622) Cap. XIV. pag. 42. b. e pag. 90. c-e.
623) Cap. XV. pag. 271.

luoghi del Fedone [624]), nel mito del nostro dialogo troviamo apertamente significato là dov'è detto, « che, se uno, ogni volta che venga a vivere questa vita terrena, s'applichi alla sana filosofia, nè gli tocchi la mala sorte di sceglier tra gli ultimi.... parrebbe non solo, ehe qui avesse da passar felice la vita, ma eziandio di qui a là il passaggio, e poi di nuovo il ritorno non sotterraneo e difficile incontrerebbe, ma piano e per le vie del cielo » [625]).

Ad ogni modo, le due forme d'immortalità che il Teichmüller riconosce nel Platonismo, non sono, per nostro avviso, che forme allegoriche, laddove l'immortalità individuale e la vita futura dell'anima per altri modi dal filosofo nostro è affermata. Già innanzi abbiamo accennato alla varietà delle forme mitiche delle sue dimostrazioni; ora del valore della dottrina e della dimostrazione speciale al dialogo nostro ci resta a trattare. Dal concetto dualistico d'anima e corpo trae Platone la definizione, che dà della morte nel Gorgia [626]), e che raffermerà nel Fedone [627]); secondo la quale, separandosi dal corpo, l'anima, anzichè perdere, la sua propria natura racquista. Ma qui sorge gravissima la difficoltà della trichotomia dell'anima. La quale, dopo quanto n'abbiam detto già innanzi, parrà strano, che pel Teichmüller, critico indubbiamente acutissimo, anzichè una teorica psicologica, su la quale poggia tutto l'edificio dello Stato, sia, senza che tuttavia ne faccia dimostrazione, un puro mito. Ora a coordinare con la tri-

624) Cap. XXX. pag. 81. c. d. cap. XXXI. pag. 82. b. cap. LVII. pag. 108 b. c. cap. LXI. pag. 113. b. c. e cap. LXII. pag. 114 c.

625) Libro X. cap. XVI. pag. 619. c.

626) Cap. LXXX. pag. 524. a.

627) Cap. IX. pag. 64. c. e cap. XII. pag. 67. d.

plice natura dell'anima la immortalità, com'è evidente, non è possibile se non ammettere, che tutte tre le parti dell'anima siano immortali, o che la immortalilà alla sola parte razionale sia riserbata; e l'una e l'altra tesi hanno avuto i loro sostenitori. Per lo Schulbach [628]) infatti tutte tre le parti dell'anima sono immortali; e oppostamente per C. F. Hermann [629]), al quale s'è accostato il Teichmüller, la sola parte razionale o 'l λογιστικόν; nè è a negare non sia pe' sostenitori di questa ultima tesi di grandissimo appoggio la dottrina aristotelica dell'intelletto attivo, che solo è immortale; in conformità della quale risguardando la ragione come qualche cosa d'universale, la immortalità del λογιστικόν o del νοῦς è affatto impersonale. E pur troppo i dialoghi platonici offrono autorità per l'una, come per l'altra sentenza. Chi si fondi sul mito del Fedro, essendo che la simboleggiata trichotomia preesista ab infinito, può accogliere la sentenza sostenuta dallo Schulbach; chi invece s'attenga alla psicogenia del Timeo, anzichè in cospetto d'un originario principio di movimento, quale l'anima è offerta dal Fedro, si trova dinnanzi alla creatura di Dio, e composta di parti dopo che è vestita del corpo. È infatti in essa un'ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος che è 'l divino principio, l'ἡγεμονοῦν, distinto dall'εἶδος ψυχῆς θνητόν, che in sè comprende il θυμός e l'ἐπιθυμία [630]). Il Fedone all'incontro, mentre accenna appena alla composizione dell'anima, proclama la immortalità dell'anima, senza distinzione di parti.

628) Schulbach De animi partibus sec. Plat. Berolini 1861.

629) De partibus animi immortalib. sec. Plat. Programma dell'Index lect. dell'Università di Gottinga pel 1850—51.

630) Timeo pag. 69. c. 41. c. d. 44. d. 90. a.

Da così gravi contrasti della dottrina è di necessità scaturita, com'altra volta dicemmo, la capitale questione dell'ordinamento de' dialoghi platonici. A noi uno svolgimento progressivo del pensiero platonico intorno alla dottrina dell'anima pare lucentemente provato dalle differenze che sono tra 'l Fedro e il Fedone; mentre gli studii di questo progressivo avanzare del pensamento filosofico li troviamo nella Repubblica e nel Timeo. Già antichi d'altissima autorità, Aristotele [631]), Cicerone e Galeno [632]) hanno meditato questa stessa dottrina platonica e ne han misurata tutta la difficoltà; la critica moderna, in questi ultimi cinqunt'anni, è tornata alla stessa ricerca, alla quale forse l'aiuto migliore viene dal dialogo, che ora presentiamo al lettore. Che la tripartizione dell'anima sia della più tarda età di Platone non sapremmo mai persuaderci. Lo Schultess [633]) ha affermato a ragione, che le dottrine platoniche intorno all'anima si distinguono in due serie successive, che cronologicamente si escludono. Ma che per questo il Fedone preceda il Fedro, la Politeia ed il Timeo, non saremo per consentirgli. Dirittamente il Krohn ha riconosciuto, « che le diverse fasi della dottrina psichica si trovano nel dialogo dello Stato, mentre gli altri dialoghi o con l'una, o con l'altra fase si riconnettono. In quello ch'egli chiama l'abbozzo primitivo, e ne' libri VIII e IX., prevale la trichotomia; nel X il μονοειδές è postulato, nel

631) De anima III. 9. pag. 433. a. ed. c.

632) Tuscul. I. 10. 20. IV. 5. 10. Acad. pr. II. 39. 124. Ricorda poi la origine ciceroniana della «Platonis inconstantia». De nat. d. I. 12. 30.

De' commentarii di Galeno al Timeo trovi raccolti i frammenti nella ediz. del Daremberg.

633) Plat. Forsch. S. 57.

VII assioma » [634]). E che 'l processo del pensiero platonico dal πολυειδές sia andato al μονοειδές da' libri della Repubblica par dimostrato anco a noi.

La tripartizione dell'anima, in forza della quale è ad essa assomigliato lo Stato, senza dirci se sia originaria come nel Fedro, o creata come nel Timeo, qui è data come essenziale all'anima stessa [635]). Ma poichè all'indagine psicologica si frammischia sempre l'indagine etica, è par detto, che dall'armonico operare di tutte tre le parti dell'anima procede la suprema delle virtù, la giustizia [636]). E quasi s'accorga il filosofo, che così non è una propria unità formata, poco appresso [637]) si fa a dire egli stesso, come sia difficile a stabilire, se queste parti ad un solo principio appartengano, ponendosi la questione della vera unità in cospetto del principio di contradizione [638]), che non ammette attributi diversi nello stesso tempo in uno stesso subbietto. Nel libro IX torna su questo medesimo punto, con forme poetiche e metaforiche foggiando mentalmente, ad imagine della Chimera o di Scilla, la fera diversa dalle mille teste e immedesimata col leone e con l'uomo [639]), per riuscire, anco qui, al concetto d'accordo e d'armonia [640]); e così dell'unità, che l'anima umana consegue per la subordinazione delle parti inferiori alla più nobile.

634) Der Plat. Staat S. 273.

635) Libro IV. Cap. XIX. pag. 439. e. εἴδη ἐν ψυχῇ ἐνόντα. Cap. XI. pag. 435 c. Cap. XV. pag. 440 e.

Cf. anche Krohn Plat. Frage pag. 54–55 e 147.

636) Libro IV. cap. XI. pag. 434. c. pag. 435. b. s.

637) Ivi cap. XII. pag. 436. a.

638) Ivi ivi pag. 436. b.

639) Libro IX. cap. XII. pag. 588.

640) Ivi cap. XIII. pag. 591. d. c.

Ma nel X libro dall'unità nell'armonia e nell'ordine, si passa all'unità reale e metafisica, e il πολυειδές si muta in μονοειδές. Vi si fa infatti dimostrazione, che l'anima, nè per esterni malori, i quali dal corpo procedano, può distruggersi, nè tampoco per intimi mali insiti in lei, quale l'ingiustizia e, in una sola parola, i vizi morali [641]); per discendere alle due conchiusioni solenni, non possa ammettersi, « chè la ragione non cel consente, sia l'anima nella sua vera natura tale, che risulti dal vario, dal dissimile e dal diverso; . . . . nè che sia eterno ciò che di molti elementi è composto, nè abbia quella bellissima essenza, che or ora ci è apparsa nell'anima » [642]). « La vera natura dell'anima, se molteplice od una, e qual'è veramente per l'essenza sua propria » [643]), allora conoscesi, quando sciolta da' legami del corpo, « cognata ch'ella è al divino, all'immortale e al sempiterno . . . . si leva su dal mare in cui giace » [644]). Onde per noi è chiaro, che, molteplice nella sua manifestazione, ella è per Platone semplice ed una. Non già che l'unità dell'anima, pel commercio del corpo scomposta, si ricomponga dopo la morte [645]), nè tampoco perchè le sue parti inferiori distruggansi, e sola sopravviva, com'altri riteneva, la ragione [646]), ma « per l'essenza sua propria ». Così le ricerche psicologiche del IV libro, per le quali si sono riconosciute fa-

641) Cap. X. pag. 610.
642) Ivi pag. 611. a. b.
643) Ivi pag. 611. b.
644) Ivi pag. 611. e.
645) È 'l resultamento a cui giungono lo Schultess Pl. Forsch. p. 30. e il Krohn Pl. Staat pag. 275.
646) C. F. Hermann nella dissertazione citata e in più luoghi il Teichmüller.

coltà diverse, preparano la dimostrazione del X., secondo la quale è semplice, perchè immortale [647]).

Certamente il passaggio dalla trichotomia alla semplicità dell'anima, nel dialogo nostro, non è agevole come potrebbe desiderarsi; ma poichè immortale è l'anima nella unità delle sue parti, e non il solo λογιστικόν, alla interpretazione del Teichmüller manca il fondamento psicologico. In faccia alla caducità del corpo, il νοῦς per Platone, come già riconobber gli antichi [648]), è inseparabile dall'anima, e quindi, a differenza d'Aristotile, afferma la permanenza della personalità. E così noi riconosciamo uno svolgimento progressivo del pensiero platonico, che movendo da una imperfetta concezione dell'anima, tripartita e pure immortale, qual'è nel Fedro, passa, nel dialogo nostro, alle ragioni psicologiche ed etiche della tripartizione, per poi fermare la dottrina dell'unità per l'immortalità. Il successivo Timeo spiegherà più compiutamente la tripartizione e darà la ragione etica dell'immortalità, finchè il Fedone darà la più alta dottrina su la natura dell'anima, spiegandoci come l'anima, nell'unità delle sue potenze, si stacchi dal corpo, prima nella liberazione morale del sapiente, e poi nella morte [649]).

647) È 'l resultamento giustissimo al quale è giunto il Chiappelli l. c. pag. 238.

648) Euschio Praep. Erang. XV. 9. 14. ὁ μὲν γάρ (Πλάτων) φησι νοῦν ἄνευ ψυχῆς ἀδύνατον εἶναι συνίστασθαι, ὁ δὲ (Ἀριστοτ.) χωρίζει τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν.

649) In quest'ultimo tempo anche la questione dell'ordinamento de' dialoghi si è ridestata. Mentre lo Schultess ha riportato il Fedro alla maturità di Platone e ha voluto provarlo posteriore al Fedone, l'Usener ha tentato con molti argomenti provare, che è opera dell'età giovanile, mettendolo specialmente in relazione con le scritture d'Isocrate.

Alla prova dell'immortalità offerta dal X della Repubblica, ha con ingegnosi comenti studiato a tòrre ogni valore il Teichmüller. Per ciò che, nello stato presente, è detto non potersi riconoscere la semplicità dell'anima, e la sua primiera natura, come il Glauco marino, essere sfigurata, ma potersi tuttavia riconoscere per l'amore al sapere e « pe' commercii che lega, cognata ch' ella è, al divino, all'immortale e al sempiterno » [650]), il nuovo interprete obbietta: a riconoscere l'essenza dell'anima è d'uopo dunque filosofare, perchè l'eterno e 'l mondo ideale, identico della natura dell'anima, è del dominio della sola filosofia; e quindi che è delle anime particolari? La filosofia ha un oggetto solo, nè il mondo ideale esiste in molti esemplari, e così seguitando [651]). Se non che l'ingegnoso interprete fa a fidanza col suo lettore, che può facilmente rispondergli: ma qui la contrapposizione non è tra lo stato attuale dell'anima e la filosofia, ma tra lo stato attuale e la semplicità originaria. La filosofia qui, come nel Fedone, è una speciale condizione dell'anima, che prelude alla futura immortalità, e ne fa intendere, « quale ogni anima addiviene, dando dietro » al suo proprio obbietto [652]). Ed anche per un altro rispetto, in questo stesso luogo, il nuovo interprete ha studiato, per trarlo al suo concetto, a falsare il pensiero platonico. Le parole con le quali incomincia il capitolo, affermando che le anime saranno sem-

A noi verrà forse occasione di trattare anche di questi nuovi studii, che non ci hanno fatto pentire del luogo che al Fedro abbiamo assegnato nella nostra pubblicazione. Vol. III. pag. 34. e seg.

650) Capo XI. pag. 611.

651) Platonische Frage pag. 17. e. seg.

652) Capo XI. pag. 611. e.

pre le stesse (αὐταί), perchè non potrebbero diminuire (ἐλάττους γένοιντο), non distruggendosene alcuna, nè crescere (πλείους); chè se ciò ch'è immortale, s'accrescesse, dovrebbe accrescersi di ciò ch'è mortale, e quindi tutto finirebbe per divenire immortale [653]); queste parole, che manifestamente accennano all'identità numerica delle anime e quindi manifestamente raffermano la immortalità individuale, con una premessa, che egli regala a Platone, trae alla sua tesi [654]). E sovr'esse ritornando più tardi [655]) nuovamente abbatte la interpretazione quantitativa per sostituire la identità dell'Idea. Finalmente, per trarsi d'ogni inbarazzo, alle locuzioni platoniche che danno un concetto quantitativo, egli attribuisce « die mythische Fassung ».

Il che, nella dottrina del nuovo interprete, vale quanto togliere alle parole platoniche ogni valore. L'elemento mitico e poetico, ch'è pur tanta parte della sapienza platonica, non è infatti pel Teichmüller elemento organico del sistema, ma soltanto forma esteriore, dove il pensamento filosofico si specchia, come il mondo sensibile è fioco riflesso del mondo ideale. Platone non usa del mito, se non per rendere accessibile la verità filosofica anche al popolo, impotente a contemplare la pura luce del vero. Il mito in sè è una favola da vecchierelle, come dice il Gorgia, cui Platone stesso non crede. Il quale vuol'esser letto non con l'imaginazione, ma con l'intelletto e con la ragione [656]). Una dottrina critica cotale, com'è evidente, scambia il mito col simbolo, trascura il genio artistico dello Scrittore e

653) Capo XI. pag. 611. a.
654) Studien pag. 126.
655) Platonische Frage pag. 7. e seg.
656) Platonische Frage S. 7. e passim.

del popolo suo, e, ciò che più monta, disconosce il momento filosofico della mente di Platone, che non afferra ancora il vero scientifico, ma lo intravede sotto imaginosi velami più per la divinazione del genio, che non pe' procedimenti rigorosi della ragione. Per chi studia lo svolgersi della mente platonica nel suo tempo e tra 'l suo popolo, l'interpretazione allegorica de' miti platonici, quale la vuole il Teichmüller, è affatto impossibile. Dirittamente l'Hegel [657]) dimostrò già da tempo, che la mescolanza di varii elementi nella filosofia platonica era necessaria al primo sorgere dell'idealismo greco; e per ciò saghe religiose, tradizioni pitagoriche ed orfiche e finzioni poetiche aver servito a Platone per illustrare i suoi pensamenti. Così mito e pensiero filosofico vicendevolmente si compiono, e difficilmente sai dire la parte dommatica quando ceda il luogo alla mitica [658]).

Già altre volte abbiamo avuto occasione di dire al lettore, come noi intendiamo il mito [659]); e se qui siamo tornati sovr'esso, è solo per dichiarare come dalla nuova ed errata dottrina ci teniamo affatto lontani. Per ciò che il mito ne rappresenta il passaggio dall' idea al fenonemo, cui non riuscirà a spiegare il pensiero, serve massimamente alla spiegazione del divenire; ma appunto perchè ha una ragione intrinseca nel sistema stesso, veste altre dottrine di esso. Così quante volte il filosofo si trova dinnanzi a' più ardui problemi, il suo pensiero prende mitica forma. Il Bene, che è *μέγιστον μάθημα*, diviene il sole, al cui rispetto la terra,

657) Gesch. der Philos. II. pag. 186.
658) Zeller Ph. d. Gr. II. pag. 484.
659) Vedi il preambolo del Volgarizzatore vol. I. pag. LVIII. seg. e poi i proemii al Gorgia, al Fedro e al Simposio.

ove l'uomo vive e pensa, è la caverna del nostro dialogo. L'ascensione al mondo sopracceleste delle idee è 'l viaggio delle anime dietro al carro di Zeus nel Fedro, e l'Eros del Simposio. Ma, a lato a questi, è tutta una serie di miti, pe' quali le tradizioni o della religione o delle anteriori filosofie, modificata la forma, sono nel sistema importate. Questi miti, quasi sempre relativi alla vita del di là, più che intenti speculativi, e più che derivazioni da' filosofemi anteriori, mirano, a nostro intendere, ad un instauramento etico e religioso. Per noi pure Platone vuol'essere considerato tanto come ingegno speculativo, quanto come un genio benefico, che studia alla rigenerazione del genere umano; e siamo per far nostra la sentenza del Krohn. « Nella fisica e nella teorica della conoscenza egli è affatto ecclissato dallo Stagirita; ma nella morale è incomparabilmente più profondo, è un veggente divino, che nella storia del pensiero non trova il suo uguale. Se Aristotele è un principe della scienza, Platone è uno dei duci dell'umanità » 660).

Nessuno sicuramente prenderà le descrizioni mitiche, che scendono talora a tanto minuti particolari, e dove, non senza ragione, lo Zeller ha riconosciuto eziandio una certa tinta d'ironia 661), come rigorosamente scientifiche; ma pure esse ci provano, come Platone non si distacchi dalle tradizioni elleniche, nella cui fede se anco vacilla per un momento, studia pur sempre ad accordarle col pensiero filosofico, per ciò che in esse ritrova una profonda verità, dalla quale ritrae e un ammaestramento etico e un

660) Der platon. Staat. S. 247.
661) Philos. d. Griech. II. S. 697.

concetto speculativo, che coordina co'suoi proprii principii. Quando dice nel Gorgia [662]; « la morte per sè medesima nessuno paventa, chi almeno non sia irragionevole affatto e spoglio d'ogni coraggio umano, ma sì commettere ingiustizia paventa, perchè giungere all'Ade, grave l'anima di peccati, questo è l'estremo de' mali »; in ciò stesso hai la ragione del λόγος, che Callicle prenderà per un μῦθος, e nel quale è svolta la dottrina del giudizio finale. E dopo che la tradizione è narrata, fatta espressa dichiarazione ch'egli ci crede [663], aggiunge, che le cose, che ha dette, « le parran favole, quasi di vecchierella... nè sarebbe luogo a meravigliare, che fossero avute in dispregio, se, cercando in qualche parte, ne potessimo trovare altre e più al vero conformi » [664]. Come negare dinanzi a questo luogo che Platone creda al mito da lui stesso descritto?

E secondo questi stessi principii noi interpretiamo il mito solenne del X libro. Dopo che per mille accenni, nella lunga indagine della giustizia, ha preannunziato i premii e le pene, riserbati al giusto e all'ingiusto; se anche nel Libro II ha parlato del premio che ha in sè la giustizia [665]; se vi lascia a gli altri dar pregio a' premii esteriori [666]; se questi premii e le pene corrispettive fa dire a Cefalo che sono spauracchi pel giusto vicino a morte [667]; e che intorno ad essi i poeti hanno foggiato ogni

662) Cap. LXXVIII. pag. 522. e.
663) Cap. LXXX. pag. 524. a.
664) Capitolo LXXXIII. pag. 527. a.
665) Cap. II. pag. 358. b.
666) Cap. IX. pag 367. d.
667) Libro I. cap. V. pag.. 330 d. È singolare che questo luogo, che manifestamente prepara la chiusa del dialogo, come han ritenuto lo Steinhart e lo Zeller e con essi pur noi, sia dal Krohn tratto alla sua tesi.

maniera di fantasie e d'errori [668]), come quegli che ha sempre affermato la sua fede nella vita futura, omai là ricerca compiuta, e provato come la giustizia basti a sè stessa, dirittamente Platone passa a cercare la sanzione che conséguita da gli uomini e da gli dei [669]). E così espone la sua teodicea, sempre attenendosi tuttavia alla tradizione del popolo suo. Sono appunto le tradizioni, cui si serba fedele, gli ἄλλοι λόγοι, a' quali accenna [670]), e secondo i quali largamente descrive la condizione delle anime nell'altra vita. Nella quale descrizione sono a distinguere due elementi, etico e cosmico. L'elemento etico ti dà il giudizio delle anime, le pene purificanti e le eterne per l'anime insanabili, i cicli diversi pel ritorno alla vita, e la condizione speciale per le anime speculative; quando poi ti descrive il ritorno alla vita, col mito d'Amelete, onde il Krohn ha dedotto tanto singolari conseguenze [671]), il mondo del di là con questo nostro si ricongiunge. Dell'elemento cosmico, mitico in parte e in parte scientifico, non sta a noi aggiunger parola, dopo ciò che n'han scritto il Boeckh, Henri Martin e lo Schiaparelli nostro [672]).

Così lo Stato platonico da una parte ci ha dato la

668) Libro III. capit. I. pag. 386 b.

669) Libro X. cap. XII. pag. 612 b. e cap. XIII. 614 a.

670) Libro X. cap. XI. pag. 611 b. Dallo Schleiermacher sino allo Zeller si è creduto si accenni qui alle prove del Fedone, dove pure si parla d'un παλαιός λόγος οὗ μεμνήμεθα, ma la interpretazione data dal Chiappelli l. c. pag. 64 è tanto giusta che non tardo ad accoglierla. Anche il Boeckh, in proposito della cosmologia del mito, accenna alle varie tradizioni cosmologiche, che dovevano esistere all'età di Platone.

671) Platon. Staat. S. 293, dove sostiene che l'ἀνάμνησις è straniera allo Stato, e fu svolta solo in appresso.

672) Vedi la nota 60 e 62 apposta al volgarizzamento del libro X.

dottrina della conoscenza, dall'altra ha ristabiliti i principii della moralità; ora il mondo ci è offerto come teatro a processi ideali, ora com' abitazione d'essenze intelligibili; e se ci ha aperto l'orizzonte d'uno stato ideale, ci ha eziandio disvelato un mondo di meraviglie e di misteri. Con questo ha preannunziato l'idea cristiana, per la quale cielo ed inferno diffondono benedizioni e terrori; con quello, speculazione originaria e serena, ha manifestato per primo quel profondo desiderio di conoscenza, che trova appagamento solo innalzandosi a Dio. E per ciò il libro, che ad un tempo prenunzia il Nuovo Testamento, e l'alta letteratura, che conduce alla salvazione di Faust; che alle più nobili forze dell'uomo ha insegnato a levarsi a gl'ideali della morale e della verità, avrà eterno valore per gli uomini.

CAPITOLO XII.

La composizione del dialogo.

Dall' antitesi de' due mondi, uno etico politico, e l'altro filosofico religioso, pe' quali il discorso procede; dell'instauramento che tenta, e dell' innalzamento dell' anima all'idea, che per primo ne insegna; e in fine di due dottrine, pratica l'una, e l'altra speculativa, che abbiam detto di ritrovarvi, è agevole riconoscere una legge generale di bipartizione, che domina il dialogo dello Stato. Da una parte infatti stanno le concezioni dello Stato e della giustizia, che dominavano massimamente in Atene all'età di Platone, derivate alcune dall' antichità più remota e omai connaturate col popolo; le altre più recenti e divulgate da' sofisti; alle quali tutte si contrappone una superiore e più sana concezione, ma che resta pur sempre nell' orbita de' pensamenti del mondo antico, e spezialmente ellenico. Dall' altra parte invece, rinnovellando le fondamenta della vita morale, religiosa e politica, s' annunziano dottrine

opposte a' comuni concetti dell' antichità, le quali s' innalzano a speculazioni più elevate e ad una più morale concezione della vita. La quale, se non avrà il suo pieno adempimento se non nel Cristianesimo, informò tuttavia quel lungo periodo di transizione, che precedette e seguì il primo apparire di esso, circondando d'incerta luce e de' contrastanti bagliori dell'antica e della nuova età il nuovo giorno, che sorgeva pel genere umano. L'intento di riformare la vita morale e politica del popolo suo con un sapiente organamento dello Stato, con la diffusione de' giusti concetti della virtù e con una sana educazione de' giovani domina tutta la prima parte. L' altra invece ti offre nelle sue linee fondamentali un edificio, che non potrà sorgere intiero, se non su gli avanzi dell'antico. Così in tutto 'l nostro dialogo ti si fa di continuo aperto un dualismo, procedente da' due punti di considerazione diversi, che sono nella mente dello Scrittore, a' quali già accennammo sul cominciare del nostro discorso. Nè le lunghe cure, ch' e' dette ripetutamente, come noi riteniamo, all' opera sua, valsero a cancellare questa profonda antitesi, manifestatasi spezialmente nella determinazione opposta degl' intendimenti, che già gli antichi assegnarono al dialogo. Certo l'arte grandissima dello scrittore per via di scambii molteplici, d'aggiustati passaggi, e più ancora pareggiando le parti tra loro, dette all' intiero dialogo tal' aspetto d' unità, che paia un' opera d'arte, avvivata da uno spirito unico e dominata da un pensiero fondamentale. Ma un acuto intelletto, che ne penetri una ad una le parti e le varie trattazioni, ben ravvisa osservazioni e considerazioni di tempi diversi, nè talora perfettamente concordanti tra loro.

Così affermando, non vogliamo già revocare in dubbio, che tutte le parti del dialogo, vuoi nello svolgimento interiore, vuoi nelle relazioni loro non mirino a mettere in chiara luce l'idea di Buono e d'un morale ordin del mondo; ma è certo, che, movendo dall'oscurità e indeterminatezza, che da prima la circonda, a grado a grado, ci leviamo ad una comprensione di essa meglio e più compiutamente pensata; e dopo l'esame minuto che abbiam fatto di ciascuna delle otto parti, onde il dialogo consta per noi, ben è agevole di provarlo. Già nella prima parte, come dicemmo, i savii discorsi del vecchio Cefalo, che guarda sereno alla vita del di là, e poi il colloquio con Polemarco prenunziano gli altissimi ammaestramenti del dialogo. Da' quali se pare che ti dilunghino prima le pazze ed empie teoriche di Trasimaco, e poi i dubbii, che, nella seconda parte, sollevano Glaucone ed Adimanto, nel fatto però e le une e gli altri ti offrono, com'oggi dicono, l'ambiente morale, in mezzo al quale sorge la nuova dottrina etica, o, se vuoi meglio, il quadro della morale ruina, che spinge il filosofo a tentare l'opera instaurativa. E questa immediatamente nella stessa seconda parte incomincia, foggiando quell'ideale di Stato, ove la pratica della giustizia è principio di felicità, e poi per la pedagogica, basata sopra principii altamente morali, sebbene non alieni da gli storici fondamenti della vita greca. Per questo poi che l'organismo dello Stato perfetto si riverbera nella vita dell'anima, anco in essa virtù e felicità si pareggiano, in quanto dalla piena armonia delle facoltà dell'anima, ch'è 'l prodotto della virtù e in specie della giustizia, procede la felicità, laddove il soverchiare del piacere con l'ingiustizia congiunto, è già infelicità per sè

stesso. Questa splendida imagine dell'armonica vita dello Stato e dell'anima per la virtù compie la parte terza del dialogo, nella quale è foggiata quell'ideale società, ove le gioie ugualmente che i dolori s'accomunano, e dalla quale ogni conato egoistico è naturalmente sbandito. Anche qui, a lato alle antiche concezioni dello Stato, e greche e orientali, splende dinnanzi alla mente di Platone il fondamentale pensiero del morale ordinamento del mondo. Il quale nelle parti successive si fa sempre più chiaro e distinto, sì che facilmente riconosci con lui, come nè 'l pieno adeguamento col Buono, nè la umana destinazione può compiersi nella vita terrena, ma solo in una superiore sfera, cui l'uomo s'innalza, la regione dell'intelligibile o delle idee. Ma come nel passaggio dalla seconda alla terza parte ti colpisce un'improvvisa interruzione, o se vuoi uno strappo nella successione de' pensieri, così dalla quarta parte incominciando, il linguaggio si fa più alto e 'l tono, a così dire, si alza, quasi in rispondenza del più filosofico subbietto. Dal mondo sensibile e delle apparenze siamo infatti ascesi a quello delle idee, dove splende suprema quella di Bene; in cospetto della quale anche lo Stato perfetto è adombramento manchevole, ed i cittadini d'esso prigionieri incatenati in un antro. Cittadini del mondo superiore per la filosofia s'addiviene; e per ciò se ne designa l'ambito; ed essa, come prepara gli ottimi reggitori degli Stati, così li fa degni d'entrare nel regno di Dio. Pel nuovo magistero morale il cittadino non è più, come nel bel tempo della vita greca, tutto e solo inteso allo Stato; egli è omai consapevole che la vita di quaggiù è una minima parte della vita dell'anima, e per ciò divide il suo tempo tra la contemplazione delle idee e i

negozii di Stato, e 'l reggimento assume non senza una certa ripugnanza interiore. Ma lo Stato perfetto eziandio, appunto perchè non è se non una copia lontana del supremo ordinamento del mondo, in un determinato tempo dovrà decadere, secondo naturali leggi immutabili, che fissa la sesta parte del dialogo. Passando successivamente per tutte le fasi dello scadimento, esso medesimo farà aperta l'instabilità di tutto che è umano, e per ciò l'ultima parte del dialogo all'umano contrappone il divino; al terreno e mutevole il celeste e l'eterno; all'insufficienza ad adeguare nello Stato perfetto i proprii destini, la divina giustizia. Ma prima di giungere a questa ottava ed ultima parte, abbiamo trovato un singolare e breve capo, nel quale il pensiero platonico è in aperta antitesi co' concetti largamente dominanti tra' greci. L'arte imitativa nelle sue forme principali, la plastica e la poesia, epica e dramatica specialmente, era 'l vanto più splendido del popolo greco, che sentì, come niun altro mai, l'eterno valore della bellezza delle opere, che ha legate all'umanità. E quest'arte sublime qui appare quasi un giuoco de' sensi, se non da rigettarsi, da invigilarsi rigorosamente, perchè, come spesso, non sia impedimento allo spirito dall'alzarsi all'eterno e al divino. Così il filosofo si discostava dal popolo suo e dal suo tempo, e come negava valore all'arte in confronto della speculazione del vero, così al popolo suo, che appena aveva adombrata la vita futura, e che tutti i pensieri e le aspirazioni sue limitava alla vita del presente, svelava nell'ime profondità dell'ordin del mondo, l'eterna vita dell'anima, per la quale misera, imperfetta, ombra di vita è la vita del di quà, e perfetta, piena di felicità quella che ne attende nel mondo delle idee. « Lo Stato pla-

tonico è quindi, come scrisse veracemente lo Steinhart [673]) un' opera profetica, nelle cui parti distinte possiamo seguire il sorgere e l'avanzare di quella nuova comprensione del mondo, che ne' secoli successivi penetrò in tutti i cerchi del mondo antico».

Per un altro rispetto nel dialogo della Repubblica è facile di ravvisare tutti i procedimenti diversi, che, nella sua manifestazione, ha seguito il pensiero platonico. Come ne' primi dialoghi abbiamo veduto svolti socraticamente, a fondamento della nuova etica, i concetti delle speciali virtù, così pure il dialogo nostro, quasi a far compiute le discussioni anteriori, muove dalla determinazione del concetto di giustizia, che è la suprema virtù dominante tutte le altre. E come il Socrate degli altri dialoghi ha da combattere o le erronee concezioni volgari, o le false teoriche che falsi sapienti divulgano intorno allo Stato ed alla virtù, così qui dinanzi a Socrate sta Polemarco da prima e in appresso Trasimaco. La lotta religiosa, iniziata nell'Eutifrone contro la concezione del divino formulata da' poeti massimamente, qui non solo è continuata, ma spinta sino a rigettare quant' essi ne tramandarono. L'acerbo dolore che invase il cuore di Platone, quando vide Socrate cader vittima delle tristizie del tempo suo, e la nobile ira, che sin d'allora gli si accese nell'animo contro l'immoralità de' reggitori, quale già l'abbiam sentita nel Gorgia, qui pure la sentiamo manifestissima, tanto allora che parlano, sollevando dubbii e questioni, i due generosi figli d'Aristone, quanto più ne' forti discorsi che pronunzia Socrate contro la democrazia e la falsa filosofia. L'arte

673) Einleitung pag. 117.

regale infine, cui indagano l'Eutifrone e 'l Menone, e che pare omai fermata nel Gorgia, l'arte cioè di regger gli Stati secondo ragione e moralità, qui ha, nell'imagine dello Stato perfetto, la sua esplicazione più ampia. Così tutto 'l processo del pensiero, che troviamo ne' dialoghi del primo periodo, ne' primi libri della Politeia ha perfetto riscontro.

Lo svolgimento successivo del pensiero platonico, com'abbiamo avuto occasione di dire più volte, ha due definiti momenti. Il primo potrebbe chiamarsi dialettico, per ciò che, in grazia de' buoni amici di Megarà, Platone attinge alla dialettica eleatica e alla dottrina di Parmenide, e indi assorge per altra via alla teorica delle Idee. Del cammino percorso dalla mente per dare compiuta la dottrina dell'innalzamento dell'anima dal mondo delle apparenze a quello della verità e dell'idee, si possono segnare come gli stadii nel Teeteto, nel Parmenide e nel Sofista. E da tutto questo lavoro mentale di Platone, nel dialogo nostro, procèdono le due parti di esso indubbiamante più splendide, la quarta e la quinta. Quando poi, più tardi, viene nella famigliarità de' Pitagorei, Platone ritorna ancora all'etica, e riponendo l'Idea di Bene come suprema unità dell'essere e del pensare, nel Simposio, nel Fedone e nel Filebo riconduce l'etica ad essa idea, com'appunto nel dialogo nostro è riportata al Bene la dialettica ed ogni scienza e virtù, ricollocando l'etica nel punto centrale della filosofia. E quello stesso diletto, che eransi procurato i Pitagorei foggiando teoriche ed esemplari di Stato, e dal quale procede il Politico, è poi come l'occasione a dettare la prima metà del dialogo ed a svolgere la sua dottrina politica; laddove le ricerche psicologiche, il cui

resultamento è fermato nel Filebo, distinguendo ed eticamente apprezzando i sentimenti piacevoli, nella sesta parte del dialogo nostro e più spezialmente nel IX libro, sono col medesimo intendimento continuate, largamente discutendo delle passioni e de' piaceri degli uomini. Finalmente la dottrina dell'immortalità, per diverso modo trattata nel Gorgia, nel Fedro, nel Simposio e nel Fedone, nell'ultima parte del dialogo nostro ci è offerta così che le mitiche rappresentazioni della vita del di là si completino. Diresti in fatti che il mito del Fedro ne raffiguri la vita dell'anima innanzi al nascimento alla vita terrena; quello del Fedone le condizioni dell'anima dopo sciolta dal corpo; il mito invece della Repubblica e la vita anteriore al nascimento e quella che alla morte del corpo sussegue, insieme comprende, offerendoci così la vita terrena come 'l frutto d'una vita anteriore, e 'l germe d'un' altra, che sussegue alla morte; mentre il pensiero, tutto pitagorico, d'un movimento delle sfere celesti secondo le leggi armoniche ti prenunzia il passaggio alla filosofia naturale del Timeo.

Un libro, nelle cui parti speciali così manifestamente si specchia il processo del pensiero dello Scrittore, secondo i momenti principali del suo avanzamento, non è punto a meravigliare, abbia offerto argomento ad ogni maniera d'ipotesi per coloro, che hanno studiato a spiegarne la composizione, cominciando da chi nello Stato platonico volle vedere un aggregato di trattati distinti, raccolti ad unità sotto un titolo comune; e finendo ad un espositore recente, che sola la Repubblica, scritta in tempi diversi, e in ordine diverso da quello in cui ci fu tramandata, ritenne per opera di Platone. Già il Morgen-

stern [674]), che aveva ammesso il duplice subbietto del dialogo, a spiegarsi la mescolanza della calda e vivace poesia con la grave e matura dialettica, opinò, che de' due trattati, onde per lui constava il dialogo, l'uno fosse l'opera della giovinezza e l'altro della maturità. La sentenza del Morgenstern fu oppugnata molto vigorosamente dal Socher [675]); ma poco appresso sorse l'Hermann, novello e ben più forte campione, a negare l'unità primitiva e d'origine del dialogo dello Stato.

Niuno al certo può disconoscere l'importanza del tentativo critico di C. F. Hermann. Egli parte dal ritenere, sopra un'autorità che in appresso dovremo esaminare anche noi, sia il libro I un dialogo in sè compiuto e già messo in luce co' dialoghi del primo periodo, e nominatamente col Liside e col Carmide, e poscia premesso dal suo autore, quasi ad introduzione del suo nuovo libro; mentre il secondo libro riprende la stessa questione, ma sotto altro rispetto, e dinanzi una nuova coppia d'interlocutori. E poscia si fa a dire: « esaminato accuratamente tutto il complesso, si distingue in quattro o cinque parti; il nucleo vero della composizione si trova sol-

674) Nell'Epimetron, quo tempore Politiam Plato scripsisse videatur pag. 73-83.

675) Ueber Platon's Schriften S. 340-351. L'Autore, un po' nervoso come pare, così conchiude: « Die Verfassung der platonischen Politeia in eine frühere Zeit (als die erste sikelische Reise Platon's) zu setzen, verbietet die vollendete Weisheit des Inhalts; in eine merklich spätere, die Lebendigkeit der Darstellung; sie durch Umarbeitung und Einschiebsel in getrennten Zeiträumen entstehen zu lassen, verbietet die Einheit des Planes und das organische Ineinandergreifen aller Theile. Ob die griechischen Schriftsteller, wie die unserigen bei bevorstehender Messe, auch partienweise mit der Bekanntmachung ihrer Werke eilten? Dies können wir dahingestellt sein lassen ».

tanto ne' libri II. a IV. e VIII., IX., dimostrando la perfetta analogia tra lo Stato e l'uomo, sia a rispetto dell'armonia morale, o della depravazione di essa pel soverchiare della parte irrazionale. I libri V. a VIII. furono manifestamente introdotti in mezzo a quelle due parti, per chiarire e svolgere l'idea brevemente accennata della comunanza delle donne e de' figli e della partecipazione delle donne a' negozii dello Stato; non che per giustificarsi dall'obbiezione d'impossibilità di condurre ad atto le idee esposte, obbiezione che veramente non gli mosser nemmeno i suoi proprii avversari, dando insieme ragione della sua esposizione; al che s'aggiunge la rappresentazione del filosofo e della sua sfera d'azione, importantissima al certo, ma in confronto del resto soverchiamente estesa. Per ciò che riguarda il libro X, sono ancora convinto (non ostante l'opinione contraria d'un uomo celebre) sia stato aggiunto solamente più tardi, com'apparisce eziandio dall'esordio, che non è affatto la continuazione del libro IX, ma quasi una giustificazione del giudizio, ch'era stato già prima pronunziato intorno al poeta; e più ancora dall'assoluta novità di certe idee, e specialmente dal mito finale che ci fa pensare a Pitagora . . . . . Con ciò nullameno non è detto, che, fatta eccezione pel libro I, tutto 'l resto non possa appartenere all'ultimo periodo dell'attività letteraria di Platone, lungo abbastanza da poter stabilire tra 'l principio e la fine del lavoro venti e più anni d'intervallo [676]) ».

Lo Steinhart, pur riconoscendo il valore del nuovo avviamento critico [677]), il Susemihl con una giustezza di cri-

676) Geschichte u. System der Platon. Philosophie S. 538-539-540.
677) Einleitung. S. 120 u. f.

tica degna d'ammirazione [678]), e lo Zeller con la sicurezza della sua profonda dottrina hanno omai dimostrato, come l'Hermann «abbia soverchiamente corso nélla dimostrazione delle sue larghe affermazioni [679])». In appresso lo Steinhart avanzò l'opinione, abbia il filosofo lavorato per lungo tempo intorno al nostro dialogo, sia che le parti separatamente trattate abbia raccolto ad unità, o vuoi piuttosto sia ritornato in tempi diversi su le dottrine trattate nel dialogo, innalzandosi ognora dalla concezione, che prima aveva accolta in sua mente. Più tardi poi, lunghi anni dopo incominciato il suo magistero, e già scritti il Fedone e il Filebo, e così in età già avanzata, nel parer dello Steinhart, Platone avrebbe dato forma a' primi suoi abbozzi e coordinato il tutto sotto un pensiero largamente comprensivo ad unità. Nelle parti speciali, egli ritiene, si riconoscano ancora le linee primitive, non ostante lo studio di mettere in perfetta armonia forma e contenuto tra le parti diverse e col pensiero dominante. Non giudica impossibile, che alcune parti speciali, e nominatamente i primi libri siano stati pubblicati anticipatamente, e poi, come noi diremmo, in una seconda edizione, compresi nell'opera intiera. Ad ogni modo non crede «si possa parlare di vera unità dell'opera, dove il procedere dello Scrittore, che siamo soliti d'ammirare per le norme più perfette dell'arte, somiglia all'impaziente precipitazione d'alcuni moderni scrittori, che incominciano un'opera senza aver chiaro in loro medesimi l'ordine e l'andamento dell'opera

678) Die Genetische Entwickelung der Plat. Philosophie Zweit. Th. Er. Hälfte S. 66 67 u. f.

679) Philos. der Griechen II. S. 469.

stessa [680]) ». La opinione avanzata dallo Steinhart parve « strana » al Susemihl, che gli fece rimprovero di non aver data la ragione, per la quale Platone avrebbe condotto diversamente da gli altri dialoghi il lavoro artistico della Repubblica; e finì per condannarla come « affatto subbiettiva, non richiesta da veruna necessità di fatto, e di buon tratto inferiore a quella dell'Hermann [681]) ». Così egli si è dichiarato per l'assoluta unità, fissandone il tempo tra 'l 380 e 'l 370 av. Cr., e nella stessa sentenza, per diversa forma, convennero lo Zeller [682]), lo Stallbaum [683]), il Teuffel [684]), ed altri non pochi [685]).

Ma di recente il Krohn ha risollevato molto animosamente la grave questione [686]). Noi non prendiamo a di-

680) Einleitung S. 122 123.

681) Die Genet. Entwikelung der Plat. Philos. II. S. 64 65.

682) Philos. der Griechen II. S. 469. Dopo aver detto che non gli occorre insistere nella confutazione dell'Hermann dopo la critica che dell'opinione di lui fecero già lo Steinhart ed il Susemihl, si ferma specialmente ad esaminare il fatto che la conchiusione del dialogo (X. 608 c.) è già preparata nell'esordio.

Noi dovremo tuttavia ricordare che già lo Schleiermacher aveva portato del X libro tale giudizio da giustificare la conghiettura dell'Hermann.

683) Lo Stallbaum ne'suoi Prolegomena, che sono del 1857 e così dell'anno stesso, in cui uscì alla luce il vol. 2 del Susemihl, da pag. LXXX. a pag. LXXXIX discute la nostra questione, combattendo tanto la ipotesi dell'Hermann quanto il giudizio dello Schleiermacher sul X libro, e fissando la data della Repubblica al finire dell'ol. XCVIII. tra 'l 386 e 'l 385 a. C.

684) Einleitung zur Politeia. Lib. cit. pag. 136.

685) Il Brandis Gesch. der griech-röm. philos. II. S. 161 ff.; il Ritter Gesch. der Ph. II. S. 315 ff. a' quali sono ancora da aggiungere E. Manicus nella dissertazione « de Civit. Plat. arte et consil ». Slesw. 1854 e Gugl. Wiegand nel Progr. ginn. di Worm del 1840. « Ueber die Einheit u. ursprünglich Eintheilung der Platon. Politie ».

686) Der Platonische Staat. Le parole segnate tra virgole sono o testuali o letteralmente tradotte dal testo del Krohn.

scutere la sua tesi «che scioglie tutto il ciclo della letteratura platonica e si riduce a dedurre dalla sola Repubblica la dottrina del filosofo». Non lo seguiamo nella ricostruzione della «Xenophontische Schutzschrift» in sei capitoli da lui ritrovati in mezzo al «Wüsten Conglomerat der Memorabilien», a cui, nel suo veder, si riappiccano la Politeia di Platone e la Ciropedia di Senofonte. Se anche noi riconosciamo il λόγος Σωκρατικός come un genere letterario, non l'intendiamo da vero alla maniera del professore di Halle. Nè ammetteremo mai che «die gesammelten λέγοι wurden in Alexandria zu dem Kanon platonischer Werke zusammengestellt». Professiamo il più alto rispetto «per quella sua profonda convinzione che sfida una tradizione non mai combattuta e la concorde dottrina del tempo presente»; ma all'ingegno italiano cotali ardimenti non si confanno. Nè già che l'ingegno italiano sia pavido: le divinazioni di G. B. Vico, per non toccare se non di quelle, che hanno aperta la via a due grandi instauramenti scientifici, bastano a farne fede. Ma i lettori italiani non s'acconcerebbero a seguitarmi in una ricerca, che, movendo da una ricostruzione subbiettiva affatto e ipotetica, dovrebbe finire per presentar loro tanti ignoti Platoni, quanti sono i dialoghi per arte e per dottrina più splendidi, che noi ammiriamo com'opere del figlio d'Aristone. Sì per un altro rispetto dobbiamo tener conto degli studii del Krohn. Anche noi meravigliamo con lui, che la questione dell'unità dello Stato platonico non sia sorta se non con l'Hermann, e più ancora come, una volta posta, uomini dottissimi, quali il Susemihl, lo Zeller e il Teuffel, che dell'arte antica ebbe senso finissimo, abbian creduto di potersene passare con brevi parole e considerazioni. Se il

Krohn ha potuto dare alla Politeia il valore della fonte unica della dottrina platonica, ritrovando in essa il perfetto e vero λόγος Σωκρατικός, quale lo deduce da poche parole del primo capo delle Memorie Socratiche di Senofonte, egli è che veramente, per la composizione e la forma, la Politeia da gli altri dialoghi differisce. Ha il Krohn riconosciuto come l'abbozzo primitivo dell'opera in quella lunga parte, che va dalla pag. 368. Libro II alla fine del Libro IV e movendo da' principii « su quali poggia l'edificio dello Stato platonico, la relazione cioè tra' fenomeni psichici e' politici e la forza propria della natura [687]) », ne segue a passo a passo lo svolgimento, intercalando talora critiche osservazioni al procedimento platonico e giungendo fino a stabilire da certi contrasti « che Platone scrisse a riprese, nè potè trovare un filo di congiunzione nella copia sempre crescente delle sue idee ». Al cominciare del libro V. avverte la spezzatura, che noi pure abbiamo riconosciuto, e ne trae occasione a discutere un'autorità, che tra breve esamineremo pur noi, per fissare che Platone « volendo scrutare il suo pubblico, mise in luce le sue idee ». Pur ritenendo « che Aristofane non si sia data la briga di leggere il libro », sentenzia e crede provare, che le Ecclesiazuse del poeta « che aveva esercitata la sua lingua maledica contro Socrate, si prendono giuoco non tanto del discepolo quanto del suo paradosso ». Nel libro V. riconosce una speciale unità di composizione, la quale se « non è prova del progresso dell'autore », è « carattere supplementario del libro ». La lunga discussione su la δόξα gli dà buon argomento per la sua tesi principa-

687) Libro II. cap. X. pag. 368 d. e cap. XI. pag. 370 d.

le, ritenendo impossibile, che un autore, il quale presuppone tale concetto in alcune dozzine di dialoghi, debba di nuovo stabilirne l'essenza alla metà della sua opera principale. « Nel libro VI. vede il Socratico moralizzatore dell'abbozzo primitivo, che si muta nel metafisico, innalzantesi al disopra di questo mondo ». L'ammirata allegoria del principio del libro VII. gli pare « in contraddizione con la fine del libro VI. Là il mondo visibile era una creazione del Bene . . . quindi manca il passaggio a questa esposizione parabolica, dove la luce con tutto ciò ch'ella produce ed illumina, è così degradata ». Quando passa poi ai libri VIII. e IX. scrive: « l'aver riconosciuto l'origine posteriore de' libri V-VII fu una delle più felici divinazioni di C. F. Hermann. Ma è strano che un critico tanto operoso non abbia impiegato il tempo, che gli rimase dopo la compilazione della sua opera, nel farne la conveniente dimostrazione. Forse egli giudicava secondo la impressione generale, che anco a me prova l'intimo nesso tra' libri II., III., IV. VIII. e IX. Ma l'impressione che se ne riceve, non è argomento bastevole »; e per ciò, con lungo e minuto esame, studia a fermar questo punto, del quale ognuno misura l'importanza, se anche tutti gli argomenti che adduce, non siano da accettare. Il ritorno alla trattazione della poesia, che così ti colpisce sul principio del X. libro, già spiegato dall'Hermann con ciò che la trattazione del libro III. aveva unicamente fondamento etico psicologico, mentre la dialettica e la dottrina delle idee offrono ora nuovi momenti speculativi al filosofo, è occasione pel nuovo critico a molto particolari e sottili ricerche, dalle quali è condotto a stabilire la composizione de' varii libri del dialogo nell'ordine che qui segue: ab-

bozzo primitivo II., III., IV.; compimento di esso VIII. e IX.; a schiarire le idee avanzate su la comunione de' beni e delle donne il V.; appresso a questo il X ed ultimi il VI. e VII. Il libro I. finalmente, ripresa in esame la conghiettura dell' Hermann e discusse con molto studio le obbiezioni che lo Steinhart, lo Zeller ed altri avevano presentato, non che le anteriori considerazioni dello Schleiermacher, e per fino la singolare osservazione dello Steintahl, che la lunga pazienza di Socrate nel colloquio con Trasimaco spiegava con l'esercizio di pazienza fatto con la favoleggiata Santippe, ha pel Krohn una affatto nuova spiegazione. «Il metodo del I. libro, scrive egli, è affatto diverso da quello degli altri; ma la differenza non consiste già nella pompa dialogica e nella piacevole ironia di esso, com' ha creduto lo Schleiermacher, in confronto della logica connessione degli altri. Pompa ed anche ironia è'l carattere degli altri libri, che lasciano troppo spesso a desiderare il rigore logico; e pompa dialogica, fatta astrazione da' primi capitoli, non si vorrà certamente attribuire al I libro. Esso è arido ed io almeno ne sono più affaticato che edificato alla lettura. Sarei anzi per affermare, che in esso si tende alla dimostrazione logica più rigorosamente che in tutta la continuazione. Socrate ha scelto un' unica sentenza, alla cui verità si cerca di giungere per ogni parte. I libri seguenti aggiungono principio a principio, e l'abbondanza delle idee fa smarrire il rigore logico.... In questo libro Socrate si propone parlare del *δίκαιον*, ond' è a supporre ch'egli abbia un concetto diverso da gli altri, egli a cui Adimanto potrà dire [688])

688) Libro II. cap. IX. pag. 367 e.

che ha spesa tutta quanta la vita null'altro studiando. Quindi la dimostrazione della insufficienza di tutte le opinioni volgari, e de' poeti e de' sofisti, onde Atene traeva la sua propria educazione, e quindi il metodo elenctico.... che abbandona al libro II., perchè non n'era più d'uopo con Glaucone e Adimanto ». Così il I. libro e le prime pagine del II. finiscono per essere nel giudizio del Krohn: « una introduzione storica, che ci dà conto de' resultamenti della umana conoscenza in rispetto alle questioni etiche, per la quale Platone, partitamente esaminandole ed esponendole, giustificava il tentativo di fondare la nuova etica ».

Da noi il lettore, il quale ci abbia seguitato in questi omai lunghi studii platonici, non s'attende sicuramente, che tentiamo d'indicargli a parte a parte la composizione del dialogo. Certo però che se la nostra parola non è andata perduta, egli dev'essere persuaso, che 'l dialogo dello Stato, come per l'ampiezza e la forma dialogica, così eziandio pel modo della composizione da gli altri tutti è diverso. Esteso così che trapassi ogni legge di verisimiglianza, sia pel colloquio, tenuto nello scorcio della festa di Bendi e nelle prime ore notturne, sia per la narrazione d'esso a gli ascoltatori, che ci fa noti il Timeo; nella forma, per la massima parte, più ad un monologo, che non al proprio dialogo rassomiglia. Chi ha gustato l'arte sottile de' dialoghi διηγηματικοί, quali il Carmide, il Protagora e massimamente il Convito, dov' hai come messi in luce gli effetti dramatici del dialogo e della disputa filosofica da Platone medesimo, che mimeticamente descrive i movimenti de' suoi personaggi e compie così la rappresentazione de' caratteri, resta necessariamente colpito dal contrasto, che gli si appresenta nella forma tra la prima e

le altre parti del dialogo nostro. Togli infatti i primi capi del libro II., dove i due figli d'Aristone hanno ancora propria fisionomia, qualche leggiero accenno sparso, come al principio del V. libro, e poi il dialogo, puoi dire, ti si muti per guisa, che la parte degl' interlocutori non serve se non di motivo a continuare le indagini, tanto che nella mente dello Scrittore, com'accade al poeta d'Amleto, i due personaggi si confondono e quasi un solo interlocutore gli si appresentano. I sostenitori della nuova interpretazione hanno levato alta la voce contro gli espositori platonici, che non sanno separare dal pensatore l'artista; «Platone vuol' esser letto non con l'immaginazione ma con l'intelletto [689]», hanno detto, e l'elemento artistico e poetico non vuol essere riguardato se non come la forma che riverbera il pensiero filosofico. Per noi oppostamente, come abbiamo ripetuto già le molte volte [690], la forma artistica è tanta parte del platonismo, che ci serve essa stessa a meglio penetrare nel pensiero dello scrittore. Quindi il valore che diamo a' particolari fatti che siamo venuti avvertendo: quali i due proemii che n'offre il dialogo, l'uno nel colloquio con Polemarco e Trasimaco, l'altro, essenzialmente diverso, co' due figli d'Aristone; le due spezzature manifeste al principio del V. e dell'VIII libro; e il ritorno, con nuovo e più alto intendimento, ad una trattazione anteriore sul cominciare del X. A questi aggiungi la singolare parola che scrive Platone alla pag. 394 d [691],

689) Plato wil nicht mit Einbildungskraft, sondern mit dem Verstande gelesen werden. Teichmüller Platonische Frage S. 7.

690) Vedi specialmente il preambolo del Volgarizzatore XV. ss. pag. LI. ss. e cf. i proemii al Carmide, al Fedro e al Simposio.

691) οὐ γὰρ δὴ ἔγωγέ πω οἶδα, ἀλλ' ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ ταύτῃ ἰτέον.

l'altra della pag. 376 e [692]) e molte più che sarebbe lungo citare. Ragguaglia per l'altezza del pensamento scientifico le prime due parti, dove trovi la misura medesima dell'Eutifrone e del Menone, con la quarta e la quinta; avverti la studiata maniera, onde sono introdotte le trattazioni della terza e della sesta, e la singolare bipartizione del libro X., e dinanzi a tutto ciò giudica, se l'assoluta unità originaria e la composizione del dialogo dello Stato, quale quella degli altri dialoghi, sia possibile d'affermare. Certo tentare d'assegnare il suo momento a ciascuna parte è tanto ardua, quanto mal fida intrapresa; scomporne la prima, quasi una scrittura a sè, diversa per intendimento, è disconoscere come anch'essa apra la via alle alte discussioni successive, e sia prima preparazione all'etica teologica. Nè vale riportarci ancora dinnanzi l'autorità d'A. Gellio [693]) già tante volte discussa. Chè oltre

692 Ἴθι οὖν, ὥςπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας.

693) A. Gellii Noct. Attic. lib. XIV. 3. 3. « Id etiam esse non sincerae neque amicae uoluntatis indicium crediderunt, quod Xenophon inclito illi operi Platonos, quod de optimo statu reipublicae ciuitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in uolgus exierant, opposuit contra conscripsitque diuersum regiae administrationis genus, quod παιδείας Κύρου inscriptum est. Eo facto scriptoque eius usque permotum esse Platonem ferunt, ut quodam in libro, mentione Cyri regis habita, retractandi levandique eius operis gratia, uirum quidem Cyrum nauum et strenuum fuisse dixerit, « παιδείας δὲ οὐκ ὀρθῶς ἧφθαι τὸ παράπαν »: haec enim uerba sunt de Cyro Platonis ».

Quanto al nessun fondamento della notizia che la Ciropedia sia stata dettata da Senofonte in contraddizione del dialogo platonico dello Stato è vano spender parola dopo ciò che n'ha scritto il Boeckh « de simultate, quae Platoni cum Xenophonte intercessisse fertur » Berol. 1811 pag. 26 e ss. e. « In Platonis qui vulgo fertur Minoem ejusdemq. libros priores de legibus » Hal. 1806 pag. 181 ss.

all' oscurità della fonte, onde la notizia è tratta, facile è d'avvertire, com'ella sia malsicura per un rispetto, e falsa per l'altro. Vi si dice in fatti « lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in volgus exierant »: ma Gellio ha già dinnanzi la divisione nostra, e 'l « fere » indica forse la distinzione tra la nostra prima e seconda parte? Ciò che poi valga in proposito di Senofonte l' « opposuit contra conscripsitque diversum regiæ administrationis genus, quod παιδείας Κύρου inscriptum est » è omai inutile dimostrare. L'amor dell' aneddoto e d'agguagliare alla vita delle età erudite quella della grande antichità fu già troppo forte, perchè questa e simiglianti attestazioni abbian valore per la critica scientifica. Ma che la Repubblica sia il lavoro di lunghi anni, e in tempi diversi condotto, per noi dallo stesso libro apparisce. Il quale è a nostro giudizio come 'l secreto testimonio dell'innalzamento del divino intelletto, che consegna alla scrittura, a mano a mano che avanza, i suoi pensamenti più alti. Onde appunto, come ha scritto l'Herbart [694]), « effulget profecto in hisce libris, qui in ceteris omnibus desideratur, persuadendi animus »; dove in rispetto a gli altri dialoghi: « tanta cura atque diligentia certi aliquid satisque explorati an posset erui demum e tot Platonis voluminibus, temporum forte iniuria si erepti nobis essent libri de Republica, vehementer dubitandum mihi quidem videtur ».

Il lettore già sa, come la opinione che noi così facciam nostra, sia stata aspramente combattuta dal Susemihl, perchè « non richiesta da veruna necessità di fatto;

Dell'uso diverso che ha fatto la critica dell'autorità sopra riferita cf. Susemihl l. c. V. pag. 88 e ss.

694) De Platonici systematis fundamento Commentatio: p. 21, 22.

mentre non dà la ragione, per la quale l'autore avrebbe condotto diversamente da gli altri dialoghi il lavoro artistico della Repubblica. «Ma il Susemihl stesso, acuto com'è, non ha potuto disconoscere» l'intendimento di Platone di riassumere per certa guisa tutta la sua attività di scrittore nella Repubblica, e più nè rispetti ideali che istorici [695])»; pel quale intendimento medesimo noi crediamo poterci spiegare la singolare composizione del dialogo. La quale tanto più importa spiegarci, quanto sono più speciali le relazioni dello Scrittore col suo pubblico. La condizione, nella quale si trova oggi chiunque dà opera allo scrivere, d'avere cioè un pubblico scientificamente culto, cui indirizzarsi, per l'antichità non si verifica se non nel periodo alessandrino. Ma quando Platone e lo stesso Aristotele dettavano quelle loro scritture, che le successive generazioni hanno giudicato come 'l più ammirando ammaestramento del genere umano, affatto eran diverse le relazioni tra scrittori e lettori. Con lo sviluppo che prende nel secolo V. l'arte della prosa, cominciano ad apparire i primi raccoglitori di libri con quell'Eutidemo, ond'è ricordo nelle Memorie Senofontee [696]), con Euclide, che probabilmente è l'arconte notissimo, eponimo dell'anno 403. a. C. ed Euripide il poeta [697]), co' quali è indubbiamente da congiungere Platone, il quale dà 'l nome d'*ἀναγνώστης* [698]) ad Aristotile, che lo seguirà per que-

695) L. c. II. Bd. II. pag. 67.

696) Mem. Socr. IV. II. 1. Vedi anche la nota da me apposta al luogo.

697) Ateneo I. pag. 3. a. e cf. Becker Charicles. Zweiter Excurs zu dritten Scene.

698) Pseud. Ammon. ad Aristot. pag. 44. È poi notissima la tradizione dell'alto prezzo, al quale Platone avrebbe comperato le scrit-

sta medesima via. Ma la comunicazione scientifica è ancora tutta nel commercio personale, le letture pubbliche tengon luogo del commercio de' libri, de' quali, è detto nel Fedro [699]), quanto facessero sinistro giudizio gli uomini pratici. Socrate stesso non scrive e l'ammaestramento suo è tutto orale, e, com'ha detto dirittamente lo Zeller [700]), quanto fosse ciò caratteristico dell'insegnamento socratico apparisce dal giudizio, che ci ha lasciato Platone della scrittura in confronto dell'ammaestramento orale. Noi già abbiamo altra volta [701]) esaminato il proprio valore di questo giudizio. Ma qui, dinanzi alla grave questione della sua maggiore scrittura, non sappiamo astenerci da alcune brevi considerazioni. Se v'ebbe artistica natura mai di scrittore, certamente fu quella di Platone, insuperato ed insuperabile nel magistero dello scrivere, che esercitò per cinquanta e più anni. E pure alla scrittura rimproverò nel Protagora [702]), ch'ella non sia buona ad interrogare e rispondere; e più gravemente ancora nel Fedro [703]), che induca gli uomini a trascurare l'esercizio della memoria; anzichè educare il pensiero, a smarrirsi nelle molteplici apparenze del sapere; e proclamando la superiorità dell'insegnamento orale, pel quale s'ingenera il sapere reale e vivificante, la scrittura chiama da prima una lontana

ture di Filolao, della quale, stata già oggetto alla satira di Timone, e conservataci da tante autorità, dovremo trattare nel proemio al Timeo.

699) Capitolo XXXIX. pag. 257 c.

700) Ueber den Zusammenhang der Platonischen und Aristotelischen Schriften mit der persönlichen Lehrthätigkeit ihrer Verfasser, memoria inserita nel vol. XI. dell'Hermes. Berlin 1876 S. 87.

701) Proemio al Fedro § VII. vol. III. pag. 144-154.

702) Capitolo XVII. pag. 329 a.

703) Capitolo LV. pag. 274 e seg.

imagine d'esso insegnamento, impotente ad interrogare e rispondere, destinata ad andar in mano di tutti, che solo valore ha per ciò che richiama le sue persuasioni al sapiente; il perchè παιδιά è scriver libri, non esercizio sapiente. Questo concetto, che Platone ebbe della scrittura, come gl'impose, secondo la giusta osservazione dello Schleiermacher, la forma della sua comunicazione scritta, così gli servì, enunziato nel dialogo che prelude al suo insegnamento [704]), a dar quasi ragione della novella instituzione che da lui primo avea forma. E nel dialogo nostro [705]) quale questo insegnamento si fosse, io trovo chiarito, quasi un impulso e uno sviluppo de' pensamenti altrui; non un sapere importato nell'anima, ma un eccitamento a lei sonnacchiosa, sì che 'l suo occhio si drizzi all'essere reale e alla luce della cognizione.

Ora come pel dialogo nell'insegnamento orale, così a questo si studia pel dialogo scritto, ch'è di quello l'imagine. E 'l contenuto dell'uno è 'l contenuto dell'altro. Certo l'arte nel dialogo scritto vorrà la sua parte. Crediamo anche noi con lo Zeller [706]), che i be' giovani, dall'Hegel invidiati a Socrate, siano plastiche creazioni del genio poetico di Platone; che non essendo i dialoghi scritti limitati al circolo de' suoi ascoltatori, studiatamente eviti le male intelligenze, risponda a gli appunti che potevano fargliisi, anzi alcuni dialoghi manifestamente s'indrizzino a gli stranieri al suo cerchio. La distinzione de' dialoghi recentemente proposta dallo Zeller [707]) in esoterici ed exo-

704) Vedi il proemio al Fedro c. I.
705) È lo splendido luogo del libro VII. cap. IV. pag. 518 b. ss.
706) Memoria sopra citata pag. 89.
707) Mem. sopra citata pag. 90.

terici è rettissima, ma punto non infirma che la massima parte di essi, sbocciando a così dire dall'insegnamento, a' discepoli s'indirizzino. Dalle citazioni aristoteliche si potrà sospettare che la parte della Repubblica, che gli ordini dello Stato concerne, come il Timeo e la parte dispositiva delle Leggi non siano state subbietti alla comunicazione orale [708]); ma quella parte appunto ha troppo manifesto il carattere d'una speciale inserzione. La quale, come ben altre, non ci peritiamo di credere sia entrata nel dialogo in una delle varie e successive elaborazioni di esso, ond'è forse ancora una lontana testimonianza la nota tradizione della tavoletta trovata sul letto di Platone morente [709]). Ma il dialogo che riassume intiera l'attività scientifica del filosofo e l'artistica dello scrittore, che ne ferma i principii capitali della dottrina, qual'è a noi giunto, ci apparisce frutto del lungo lavoro di molti anni e quasi specchio dell'avanzamento del divino intelletto; per ciò stesso plasmato poi a forma d'arte, non senza fatica e con ripetute cure più volte.

E qui è forse mestieri, che anco più distintamente di-

708) Ivi pag. 89. Infatti è vero che per questa parte Aristotele si riporta al dialogo scritto, laddove per le altre dottrine, e in ispecie per quella delle idee, i dialoghi scritti gli servono come fonti secondarie.

709) Dionysii Halicarnassensis de compositione verbor. XXV. ὁ δὲ Πλάτων, τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων, καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων, οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα γεγονὼς ἔτη. πᾶσι γὰρ δήπου τοῖς φιλολόγοις γνώριμα τὰ περὶ τῆς φιλοπονίας τἀνδρὸς ἱστορούμενα, τά τ' ἄλλα, καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τὴν δέλτον, ἣν, τελευτήσαντος αὐτοῦ, λέγουσιν εὑρεθῆναι, ποικίλως μετακειμένην τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας ἔχουσαν, τήνδε. «Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος·»

Cf. la precedente nota 141 ove ho citato oltre autorità che la stessa tradizione ci tramandarono.

chiariamo al lettore l'ultimo risultamento della nostra ricerca. Già innanzi, dando conto della terza parte del dialogo [710]), dicemmo, come i libri interposti tra 'l IV. e l'VIII, ci apparivano una vera digressione, e raffermammo questo giudizio venendo in appresso a discorrere della parte sesta del dialogo [711]), che è dello scadimento degli Stati e dell'anima. Il libro V. abbiamo dichiarato sembrarci tutto d'un getto; dove invece, ne' due successivi, per altezza di dottrina tanto soprastanti, ritocchi e rimaneggiamenti sono palesi. Così siamo riusciti con lo Steinhart, e prossimi al Krohn, a stabilire la composizione in tempi diversi delle varie parti del dialogo; la quale anco meglio chiara ci si fece studiando la parte settima nel Libro X. [712]).

Se non che, intanto che queste pagine si stampavano, un nuovo studio d'A. Chiappelli [713]), giungendo a resultati molto vicini a' nostri, tenta ingegnosamente provare, che 'l V. libro sia un episodio tra' primi quattro e l'ottavo; a quest'ultimo, moventesi nello stesso ordine di concetti de' primi quattro libri e legato come in un gruppo col IX, pur ritenendolo molto prossimo alla redazione del primo gruppo, dirittamente, e affatto consentendo con ciò che noi pure abbiam detto [714]), fissa la data dopo le relazioni con Dionigi il vecchio e 'l primo viaggio di Platone

710) Capitolo VI. pag. CXVII. e CXX.
711) Capitolo VIII. pag. CLXXIX. e seg.
712) Capitolo IX. pag. CLXI. e seg.
713) Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone, polemica letteraria nel IV Secolo av. C. Studio d'Alessandro Chiappelli Dottore in lettere. Nella Rivista di Filologia e d'Istruzione classica an. XI. fasc. 3-4 Sett. Ott. 1882.
714) Capitolo VIII. pag. CXLV. e seg.

in Sicilia. Ma l'VIII. libro, soggiunge, presuppone il V. per molte manifeste allusioni, e 'l libro V. stabilisce poi dettato tra 'l 391 e il 390 a. C. Questa data conghietturale gli serve mirabilmente per la sua tesi, che 'l V. libro sia una replica alle Ecclesiazuse, dove non dubita, contro l'opinione da noi già innanzi sostenuta [715]), che 'l poeta non abbia appunto attaccato Platone, il quale forse tra il 393 e il 391 avrebbe pubblicati i primi quattro libri, e già, per via d'orale esposizione, avrebbe fatte note le sue dottrine politiche [716]). Il Chiappelli, svolgendo la conghiettura de' critici più recenti, mutati i termini della ricerca, per ciò che la comedia precede per lui la esposizione scritta della dottrina politica, nella quale anzi riconosce un manifesto carattere polemico, ha fatto prova d'ingegno acuto e sottile. A' criterii estrinseci, de' quali s'erano accontentati i suoi predecessori, ha aggiunto un esame analitico delle due opere d'arte, pel quale la relazione ti può sembrare fermata. Alla naturale obbiezione della capitale differenza tra l'universale comunanza delle donne, proclamata dalla Prassagora aristofanesca, e la comunanza limitata a' soli custodi dello Stato ideale, risponde abilmente, se anco gli si può replicare, ch'e' non ha te-

715) Capitolo VI. pag. CXXIV. e seg.

716) Pe' nostri proprii studii, come spesso accade, e per l'importanza della ricerca abbiamo in quest'anno proposto le Ecclesiazuse tra' subbietti d'esercitazione del nostro Seminario filologico. E tra le ricerche indette era pur quella dell'anno della rappresentazione della comedia. Una accurata discussione di tutti i versi che possono trarsi ad indicazione di tempo, degli Scolii e delle testimonianze storiche di Senofonte negli Ellenici e di Diodoro Siculo mise in chiaro, che la comedia è di tre anni posteriore al συμμαχικόν e quindi data dopo il 391. E nel 388 pare sia da fissare sicuramente il ritorno di Platone dalla Sicilia com'è detto più innanzi.

nuto conto della diritta osservazione del Teuffel [717]), nè ha accennato a' singolari sorteggi de' matrimonii. Tuttavia la grande difficoltà, che vieta di dare all'ingegnosa conghiettura valore di prova, non isfugge al Chiappelli: il silenzio degli antichi, così studiosi di stabilir relazioni ora d'amicizia ed or di contrasto tra' grandi scrittori. Silenzio tanto più degno di considerazione nel nostro caso, perchè intorno al nome di Platone settatori e avversarii foggiarono tanto numero di piccole e varie storie, quante non se ne trovano in proposito di verun altro scrittore; e sì perchè ad Aristotele, vuoi quando pronunzia il suo severo giudizio su la dottrina politica del suo maestro [718]), o vuoi meglio, allora che, in contraddizione a quanto afferma intorno a' Cinici Diogene Laerzio [719]), al solo Platone assegna la dottrina della comunione delle donne e de' figli [720]), non sarebbe mancata la buona occasione di farcene cenno. E di questo singolare silenzio potremmo anco darci ragione, considerando, come tra la morte di Socrate e l'anno che precedette la pace d'Antalcida, e così nello spazio di soli undici anni, siano da collocare i fatti forse più notevoli della esterna vita del filosofo; il ritiro e 'l soggiorno a Megara, il viaggio in Egitto e a Cirene, forse il servizio militare nella guerra corinzia od un primo ritorno alla patria e 'l primo viaggio alla Sicilia e all'Italia. Pur troppo, abbiamo avuto già a dire un'

717) Vedi il capitolo VI. pag. CXXXIII.

718) Politici lib. II. cap. I. e II.

719) Diogene Laer. VI. 72. Il luògo è portato a pag. CXXXVIII. nota 281.

720) Politici II. 5 pag. 1263 ed. c. e 7 pag. 1266 ed. c. (il capo IV delle edizioni più comuni).

altra volta [721]), come le contrastanti autorità ne vietino di ricostruire con sicurezza questa parte della vita del filosofo, che pure avrebbe per noi tanto singolare interesse [722]). Ad ogni modo, anco ritenendo probabile il ritorno ad Atene, e la formazione d'un primo cerchio d'ἑταῖροι, a' quali sarebbe stato come restituito da Anniceri dopo 'l riscatto d'Egina, non n'è dato provare, che Platone fosse presente in Atene tra 'l 391 e 'l 388, mentre anco a noi riesce difficile credere, che già avesse fermate le sue idee su lo Stato, prima ch'entrasse in relazione co' Pitagorei della bassa Italia. E che le politiche concezioni di Platone siano molto probabilmente d'un'età più avanzata, sembra si possa argomentare da ciò, che ben più tardi incominciarono ad avere azione nel mondo greco. Le notizie conservateci dalla VII. epistola e da Plutarco [723]), delle relazioni con Dione e delle pratiche, che precedettero il secondo viaggio in Sicilia alla corte del giovine Dionigi, stanno a provare, com'allora veramente, dopo avviata la

721) Proemio al Fedro Vol. III. pag. 21 e seg.

722) Nel proemio al Fedro sono raccolte e ordinate tutte le testimonianze antiche intorno a' viaggi di Platone da quella singolarissima di Strabone XVII. pag. 806, che lo fa restare ad Eliopoli 13 anni, alle altre, su le quali il Clinton e, dietro ad esso, il Grote hanno stabilito nel 394 il ritorno ad Atene per soddisfare il servizio militare, negato dall'Hermann, nella guerra Corinzia. Nè a noi questo servizio militare di Platone pare molto accettabile, per ciò che gli Ateniesi alla guerra corinzia parteciparono, come noi diciamo, in seconda linea e per mezzo di mercenarii; tuttavia un breve soggiorno in patria tra' viaggi nel mezzodì e 'l viaggio in Italia e in Sicilia pare anco a noi da ammettersi, come l'ammette lo Steinhart nel capo V della sua Platon's Leben S. 139 col quale pienamente consentiamo e per la ricostruzione storica di questo periodo della vita di Platone e per l'assegnazione de' dialoghi in esso dettati.

723) Ep. VII. pag. 327 e. 328 s. Plutarco in Dione cap. X. XI.

scuola e fermata omai la dottrina, la idea politica di Platone è discussa nel mondo. Anzi chi metta a fronte due luoghi di Plutarco, l'uno che ci dà l'argomento de' colloquii del filosofo col vecchio tiranno [724]), e l'altro quello col quale Dione persuadeva il giovine Dionigi a chiamare a sè il filosofo [725]), considerata la gravità delle fonti a le quali attinge il platonico Biografo, potrebbe credere per essi provata la nostra opinione. Chè infatti il colloquio col vecchio tiranno è ancora nell'ordine de' pensamenti del Gorgia e del colloquio con Trasimaco, l'argomento, onde si vale Dione, è 'l concetto politicamente capitale del dialogo dello Stato, enunciato in quel medesimo V libro, che noi riteniamo ancora [726]) dettato dopo le relazioni di Platone co' Pitagorei dell'Italia.

Così, attenendo la promessa fatta [727]) di determinare anche 'l tempo nel quale la Repubblica sarebbe stata dettata, la riteniamo del primo periodo del magistero Platonico, che si chiude al secondo viaggio, nel 367, in Sicilia. Le relazioni col Fedro sono così razionalmente stabilite; l'Ismenia del primo libro, s'intende, possa esser citato come storico esempio; le alte dottrine prima che consegnate alla scrittura, sono sperimentate nella discussione orale, e dopo ritorni e cure ripetute in più anni del magistero solenne, si trova fatto il gran libro che ha in tanta parte mutato l'avviamento della Società antica.

724) Plutarco in Dione cap. V.

725) Plutarco in Dione cap. X. È poi da ravvicinare ad esso il luogo della VII. Ep. pag. 328 a. Un'altro indiretto accenno, mi pare, possa poi trovarsi nella stessa Repubblica al libro VI. cap. XII. pag. 499 c. d.

726) Vedi il proemio al Fedro Vol. III. pag. 26 s.

727) Capitolo VI. pag. CXXXIII.

La comedia aristofanesca, per tornare anco ad essa, flagella, per nostro avviso l'universo comunismo, come l'estremo democratico, e forse Platone, per antica testimonianza studioso e ammiratore d'Aristofane, ad essa medesima accenna col δρᾶμα γυναικῶν [728]) e più ancora col luogo del libro VIII [729]), non che con quelle rispondenze di forma che sì vivamente colpiscono.

Così il libro, che tentando l'instauramento della società antica, prenunzia il nuovo ordin del mondo, non è per noi composto allo stesso modo del Fedro, del Convito o del Fedone. Sì riteniamo dettato, in seguito a lungo esperimento, per la orale comunicazione, degli alti pensamenti, consegnati successivamente alla scrittura, e poi con lungo e ripetuto lavoro coordinati. In un' ultima parola, Platone che detta 'l dialogo dello Stato, ci apparisce quale sembra si sia raffigurato egli stesso [730]): ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογῶν τε καὶ σχολὴν ἄγων λόγῳ παιδεύει τοὺς ἄνδρας.

Padova lì 11 Dicembre 1882.

728) Libro V. cap. II. pag. 451 c.
729) Libro VIII. cap. XIV. pag. 593 b.
730) Libro II. cap. XVI. pag. 376 e.

LA REPUBBLICA

SOMMARIO DEL LIBRO I.

DELLA REPUBBLICA [1]

LIBRO PRIMO

SOCRATE, GLAUCONE, POLEMARCO, TRASIMACO, ADIMANTO, CEFALO.

Capo I. Stef. vol. II. pag. 327.

Me n'era sceso jeri al Pireo in compagnia di Glaucone d'Aristone, per fare la mia preghiera alla dea e col proposito al tempo istesso di vedere la festa, in che modo l'avrebbono celebrata, sendo questa la prima volta che fanno tal festa [2]. E bella veramente parvemi la processione di que' del paese e che la non fosse per nulla men splendida di quella che già facevano i Traci. E dopo fatta la nostra preghiera e assistito alla festa ce ne ritornavamo in città. Ma avendoci scorto da lungi, in quella che movevamo verso casa, Polemarco di Cefalo ci fe' correr dietro il ragazzo e comandar ci arrestassimo. E 'l ragazzo tirandomi per di dietro il mantello, mi si fe' a dire: Polemarco comandavi attenderlo; ed io voltomi indietro gli dimandai dov' e' si trovasse. E' v'è dietro, rispose, ma attendetelo. Sì che lo attenderemo, Glaucone rispose. E poco appresso giunse Polemarco, Adimanto fratel di Glaucone, Nicerato di Nicia [3] che tutti dalla processione tornavano. E Polemarco allora si fece a dire: o Socrate, vo' m'avete l'aria d'essere per tornarvene a casa. Nè mal t'apponi, diss'io. Vedi tu, riprese, quanti no' siamo? E come no? Or bene o che voi n'avrete a dare a noi tutti o che vi fermerete qui. Non resta dunque nemmeno uno spediente, diss'io, se vi persuadessimo mai che bisogna lasciarci andare? E, che sareste mai buoni, riprese, a persuadere chi non vi dà ascolto? No da vero, replicò, Glaucone. Or bene, continuò quegli a dire, fate conto che noi non vi diamo

328.

ascolto. E Adimanto: forse che non sapete, disse, che v'ha a sera una corsa di lampadofori su' cavalli in onor della dea? Su' cavalli? dimanda' io: questa è una novità; tenendo in mano le faci se le passeranno gli uni a gli altri, pur facendo gara di loro cavalli? o com'altrimenti? (4) Così appunto, si fe' a dir Polemarco; e per di più faranno anche una veglia che val bene la pena d'esser veduta. Uscirem fuori dopo la cena e assisteremo alla veglia nella buona compagnia di molti giovani che troveremo e co' quali ragioneremo. Vogliate dunque attendere e non fare altrimenti. E Glaucone: e' sembra, disse, sia proprio il caso d'attendere. Se così ti pare, soggiunsi io, e così facciasi.

Capo II. N'andammo adunque a casa Polemarco, e vi trovammo Lisia ed Eutidemo, fratelli di Polemarco, e oltre ad essi Trasimaco Calcedonio, Carmantide Peanese, e Clitofonte d'Aristonimo (5). Era poi in casa anche Cefalo, il padre di Polemarco (6). Questi parvemi già molto vecchio; chè non l'avea visto da un pezzo. Egli era adagiato sovra un sedile, la testa appoggiata a un guanciale cinta ancora della corona, da che appunto trovavasi ad aver sacrificato nel cortile domestico. Ci sedemmo adunque all'intorno; chè diversi sedili stavano in cerchio disposti; e subito ch'e' mi vide, Cefalo mi salutò e si fe' a dire: o Socrate, tu non frequenti da noi, scendendo al Pireo. Ben lo dovresti però. Che s'io fossi ancora in forze di venire in città senza pena, non sarebbe già 'l caso tu avessi da venire a noi, chè noi a te verremmo. Ma, omai, bisogna tu venga quaggiù un po' più spesso; da che hai ben da sapere che quanto vengon meno per me i diletti corporei, altrettanto mi van crescendo il desiderio e il diletto del conversare. Non voler dunque fare altramente, ma trovati spesso con questi giovani qui e qua vien di frequente da noi com'affatto da amici e famigliari tuoi.

Veramente, rispos'io, o Cefalo, i' mi godo a ragionare con gli uomini molto avanzati in età; chè parmi aver da apprender da essi, i quali hanno come percorsa una via, nella quale noi pure avremo forse da metterci, se la sia aspra e difficile, ovvero facile e piana. E per ciò volentieri i' vorrei

sapere da te, che omai ti trovi a codesto termine della età, che i poeti chiamano il limitare della vecchiezza [7], se la ti paia una brutta parte di nostra vita o veramente che cosa ne dica tu stesso.

Affè di Giove, o Socrate, i' ti dirò quello che me ne pare. Spesse fiate accade che ci raccogliamo insieme tutte persone che all' incirca abbiamo la medesima età, quasi in osservanza dell'antico proverbio [8]. I più allora tra noi per tutta la durata del convegno muovon lamenti, mostrando desio de' giovanili diletti e richiamando a memoria i piaceri di venere, e quelli del bere e del banchettare e gli altri che a questi tengono dietro, e si lagnano d'esser privati di beni sì grandi, dicendo che quello era vivere ed ora non è più vivere. Alcuni eziandio si lamentano degli oltraggi che i famigliari fanno alla vecchiezza e in appresso la vecchiezza vituperano come prima cagione di tutti i lor mali. Per me, o Socrate, parmi, ch'eglino la vera cagione de' mali loro non accagionino. Perchè se quella la cagione ne fosse, anch'io li avrei da provare ugualmente per la vecchiezza mia, e così pur tutti quanti sono giunti a questo termine dell'età; laddove io già mi sono imbattuto in cotali che non la senton così; e così appunto i' mi trovava da presso a Sofocle il poeta quand'uno gli domandò: come la va, o Sofocle, per le cose d'amore? Se' tu sempre buono ad accostarti a donna? Meglio parla, o 'l mio uomo, risposegli. Col più gran piacere i' me ne son liberato, quasi sfuggissi a un duro e furibondo padrone [9]. E questo parvemi allora fosse ben detto, nè ora mi sembra altrimenti. Con la vecchiezza in fatti viene pace grandissima e libertà per questo rispetto che qui, sendo che i desiderii cessino d'essere intensi e si smorzino, e accade appunto, come disse Sofocle, che da molti e furiosi padroni ci liberiamo [10]. Ma e di ciò e de' disgusti che hannosi da' famigliari, una sola è la causa, e non già la vecchiezza, ma 'l costume che gli uomini tengono. Chè dove serbasser misura e si tenesser tranquilli [11], anche la vecchiezza sarebbe abbastanza sopportabile: ma nel caso contrario, vecchiezza e gioventù sono ugualmente per l'uomo difficili.

Capo III.
329.

Capo IV. Ed io per ciò che avea preso del suo dire diletto, e voleva si continuasse a ragionare insieme, lo stuzzicai di bel nuovo e me gli feci a dire: o Cefalo, quando così ragioni, cred' io, che i più non saran per ammettere quello che dici, e faranno giudizio che tu la vecchiezza agevolmente sopporti, non già pel tuo buon costume, ma per questo che molta sostanza possiedi; chè pe' vecchi, dicono, hannovi sempre di molti compensi [12].

Tu di' vero, rispose, e' nol vogliono ammetter per nulla; e forse n' hanno qualche ragione, ma non già quant' essi si credono; qui però quadra bene il detto di Temistocle, quando ad un tale di Serifo, il quale lo svillaneggiava e gli andava dicendo, com' e' non già per sè stesso, ma sì in grazia della patria
330. sua di bella riputazione godesse, rispose: certo che io, se di Serifo fossi, non sarei addivenuto famoso; ma tu nemmeno se fossi stato ateniese [13]. E così pure a' non ricchi che mal sopportano la vecchiezza, quadra bene quest' istesso discorso: che cioè nè l' uom probo sopporterebbe agevolmente la vecchiezza nella povertà, nè quegli che probo non fosse, addivenuto ricco, saprebbe per questo mite serbarsi.

Dimmi, o Cefalo, addimanda' io, delle ricchezze che tu possiedi, ereditasti tu la più gran parte, o le hai da te stesso acquistate?

Che cosa io stesso abbiami messo insieme, o Socrate? ecco, come massaio, io sto nel mezzo tra 'l nonno e 'l padre mio. Perchè mio nonno che aveva il mio medesimo nome, avendo redato una sostanza quale quella che ho io accrebbela di molte volte da quella ch' ella era; Lisania [14] invece, mio padre, la ridusse minore di quant' è ora; io poi mi chiamerò contento se a questi figliuoli che qui la lasci non sminuita, ma d' alcun poco accresciuta a petto a quella che ho ereditato io medesimo.

Ti dirò, ripresi, perchè t' abbia fatta questa dimanda: egli è che m' è sembrato tu non portassi alle ricchezze grandissimo amore; e questo per lo più accade di coloro che non sono della loro propria fortuna gli autori; queglino invece che l' hanno messa insieme da loro medesimi, se l' hanno cara il doppio degli altri [15]. Come infatti i lor versi i poeti, e i padri

i figli amano d' amore intensissimo, così anche coloro i quali hanno ammassato danari, intorno ad essi spendono ogni lor cura come l'opera propria che essi son veramente, e poi alla pari degli altri per la utilità che ne arrecano. E quindi sono a trattarsi difficili, non sapendo a nulla dar lode tranne che alla ricchezza.

Tu di' vero, rispose.

Certamente ch'è vero, diss'io, ma a questa sola dimanda rispondimi: quale credi tu il maggior pro' che si gode dal possedere molta ricchezza? Capo V.

Forse ch'io, così parlando, non arriverei a farne persuasi di molti, diss'egli. Sappiti bene però, seguitava dicendo, o Socrate, che quand'uno si trovi vicino al caso di credere che l'avrà a finir presto, gli si mette addosso un certo timore e una certa sollecitudine per tutto quello, cui prima non dava pensiero. Quello che si va comunemente contando in proposito dell'Ade, che cioè chi abbia quassù fatto ingiustizia, n'ha da pagare la pena laggiù, soggetto di riso insino a quel punto che lì, allora gli sconturba l'anima, per la tema non sia così veramente; sia che proprio dalla vecchiezza e' sia indebolito, ovvero che trovandosi come più vicino, meglio vegga le cose. E' divien dunque tutto pien di sospetto e terrore e seco medesimo fa i suoi conti, indagando s'e' non abbia fatto mai ingiustizia ad alcuno. E colui che nella sua propria vita molte peccata ritrova, anco nel sonno, come i fanciulli fanno, svegliandosi a un tratto e di frequente, paventa e vive in timore grandissimo; cui invece abbia coscienza di non aver mai fatto nulla d'ingiusto, sempre arride gioconda speranza, la 331. buona alimentatrice della vecchiezza come Pindaro la chiama. Da che con bella grazia veramente egli ha detto, o Socrate, che cui abbia giustamente e santamente condotta la vita

« Quella che 'l cor ricrea ed alimento
È di vecchiezza, ognor Speme accompagna
Ella che degli umani
Il mutabile cuore ha in reggimento » (16).

E bene e' dice, anzi mirabilmente; e per questo appunto io faccio del possesso della ricchezza altissimo conto non già

per un uomo qual che si sia, ma per l'uom giusto. Che in fatti d'animo deliberato tu non tragga altri in inganno nè menta; che tu non resti in debito di sacrifici a dio o di denaro a gli uomini, e quindi per timore non abbia a scappare; a tutto ciò conferisce ben molto il possesso delle ricchezze. Ha poi anche molti altri profitti; ma dove si mettano tra loro a confronto, pur sempre stabilirei che per questo rispetto che qui utilissima è la ricchezza, o Socrate, per l'uomo che ha fior di senno [17].

Tu parli benissimo, risposi io, o Cefalo; ma la giustizia medesima riterrem noi forse sia solo la verità e 'l dare a ciascuno ciò che gli si appartiene, ovvero anco in ciò fare siamo giusti talora e talora ingiusti? Mi spiego con un esempio: ognuno affermerebbe di certo, che, dove uno riceva armi in deposito da un amico, nella pienezza della ragione, se poi, divenuto pazzo, quegli le ridomandi, non gliele avrà già da rendere, nè rendendole farebbe opera giusta, nè vorrà d'altra parte ad esso in tale stato ridotto dir tutta la verità [18].

Tu ragioni diritto, replicò egli.

Non è ella dunque questa la definizione della giustizia: dire la verità e rendere altrui ciò che uno abbiane ricevuto.

Ma sì certo, o Socrate, gridò Polemarco interrompendo a mezzo il discorso, se pure s'ha da dar fede a Simonide [19].

Bene, soggiunse Cefalo, io abbandono a voi questa discussione; chè omai è tempo io mi occupi de' sacrifici [20].

Così dunque, diss'io, Polemarco crediterà la parte tua?

Per l'appunto, rispose egli con un sorriso, e in quella si mosse verso il sacrificio.

Capo VI. Spiegami dunque, diss'io, tu che sei l'erede della parte paterna nella discussione, com'affermi che Simonide dirittamente sentenzii in proposito della giustizia?

Perchè, diss'egli, dare a ciascuno ciò che gli dobbiamo, la è cosa giusta: e sentenziando a questo modo che qui parmi ch'egli sentenzii ottimamente.

Capperi, diss'io, nè Simonide è tale da non gli prestar fede; ch'e' fu un sapientone e uomo quasi divino [21]. Ciò tuttavia ch'egli sostiene, tu 'l sai forse benissimo, o Polemarco, lad-

dove io l'ignoro. Certo ch'e' non afferma quello che noi dicevamo un momento fa, che cioè non s'abbia da restituire un qualunque deposito a chi ce lo richiegga, non essendo nella pienezza della ragione. Se non che anche in questo caso del deposito v'ha egli debito o no? 332.

Sì.

Eppure a nessun patto non s'avrà da restituire, quando non sia nella pienezza della ragione chi lo richiegga.

Verissimo, egli rispose.

Simonide adunque, siccome pare, ha voluto dire qualche cos'altro, affermando che 'l giusto stia nel dare a ciascuno quello gli spetta.

Qualche cos'altro da vero, per Giove, rispose: perchè in fatti e' ritiene che gli amici a gli amici abbiano a far qualche cosa di bene e nulla di male.

Intendo, diss'io; ch'e' non dà ciò che deve chi l'oro restituisca cui gliel'abbia affidato, se 'l restituirlo e 'l riceverlo riesca a danno, ancorchè siano buoni amici tra loro chi restituisce e chi riprende: non credi tu, abbia voluto dir questo Simonide?

Per l'appunto.

E di', a' nemici s'avrà egli da rendere ciò che uno si trovi a dover loro?

Sì certo, rispose, quello che ad essi si deve: e 'l debito di nemico a nemico è qual si conviene, cioè qualche cosa di male.

D'un poetico velo adunque, come si pare, ripresi io, ha Simonide ricoperto quello che il giusto sia. Perchè nel suo pensiero sembra che 'l giusto fosse nel dare a ciascheduno ciò che gli si conviene, e a questo die' nome di debito. Capo VII.

E che altro intendere? dimandò egli.

Oh! per Giove, risposi, se qualcuno facessegli questa dimanda: o Simonide, a chi paga il debito suo e dà ciò che ad esso conviensi, l'arte che chiamano della medicina? che risposta credi tu ch'e' darebbe?

La è chiara, rispose, ch'ella dà a' corpi i farmachi, l'alimento e le bevande.

E quella che si chiama l'arte del cuoco, che dà ella e a chi ciò che la deve e cui si spetta?

Ella dà i propri condimenti a' piatti.

Or bene: che cosa dunque per sua parte rendendo ed a chi, quest'altra arte s'avrà il nome della giustizia?

Se s'abbia, o Socrate, rispose egli, a tener qualche conto delle cose innanzi dette, ella avrà a dare ad amici e nemici profitti e danni.

Far bene dunque a gli amici e male a' nemici, questo e' chiama giustizia?

Così mi pare.

Ebbene chi è dunque che si trovi nel caso di far il più gran bene a' suoi amici e 'l più gran male a' nemici suoi per rispetto alla salute e alla malattia?

Il medico.

E a' naviganti per mare che si trovino in gran travaglio?

Il pilota.

E l'uom giusto? (22) in che atto e a qual fine ha egli la potenza di giovare a gli amici e di far danno a' nemici?

Nel dar l'assalto a gli uni, cred'io, e nel protegger gli altri combattendo.

Sia pure; se non che per chi non sia ammalato, il medico, Polemarco mio dolce, non serve a un bel nulla.

Verissimo.

Nè il pilota cui non faccia navigazione.

Certo.

E dunque anche l'uom giusto, quando non v'abbia guerra, non sarà buon da nulla?

A me pare che no.

Ell'è forse una cosa utile anco in tempo di pace la giustizia?

333. Ella è utile.

E l'agricoltura ugualmente, o no?

Sì.

Per la raccolta de' frutti della terra?

Sì.

E così l'arte pur anco del calzolaio?

Sì.

Sì, tu intendi di dire in rispetto de' calzari che ne provvede, cred' io.

Per l'appunto.

Ma e allora? la giustizia a che specie di utilità o a provvederne di che è ella buona, secondo che avvisi, in tempo di pace?

Per le contrattazioni.

Contrattazioni intendi le cose che si fanno da uno con un altro in comune o che altro?

Le cose appunto che si fanno in comune.

Or dunque al giuoco delle pietruzze è egli un buono ed utile compagno l' uom giusto, ovvero chi sia ben esperto del giuoco medesimo?

Chi sia del giuoco delle pietruzze ben esperto.

E nel por che si faccia pietre e mattoni per edificare, è egli compagno migliore e più utile l'uom giusto d'un architetto?

No da vero.

E dunque per che fatta d'associazione l' uom giusto sarebbe associato migliore che non sia il citarista, a quel modo medesimo che 'l citarista val meglio dell' uomo giusto per l'accordo de' suoni?

Per ciò che riguarda il danaro, mi sembra.

Non però forse, o Polemarco, per quello che sia lo usar del danaro, quando si tratti di comperar per danaro in società, ovvero di mettere in vendita un cavallo; allora, com' i' la penso, è meglio averla da fare con chi di cavalli s' intenda. Non è così?

E' pare.

E così pure quando trattisi di una nave, con un armatore o con un pilota.

Pare.

Quando dunque e in qual' impiego a comune del mio argento o del mio oro mi sarà più utile l' uom giusto di tutti gli altri?

Quando si tratti di farne un deposito e di metterlo in salvo, o Socrate.

Cioè dire, quando non te ne abbia a fare un bel nulla e si debba lasciar giacente.

Per l'appunto.

Quando dunque il denaro non serve a nulla, allora serve ad esso giustizia.

E' rischia che sia così.

E così allora che si tratti di serbar custodita una falce, sarà buona a ciò la giustizia, tanto pe' rapporti comuni quanto in privato; quando invece sia da adoperarla, l'arte del vignaiuolo?

Pare che sì.

E dirai pur lo stesso per lo scudo e la lira, che quando s'abbia da tener custodita e non adoperarla, utile sia a ciò la giustizia; e quando poi s'abbia da adoperare l'uno o l'altra, l'arte dell'uomo d'armi o quella del musicante?

Per forza.

E così dunque per tutto il resto la giustizia non serve a nulla nell'uso che facciasi di cadauna cosa, ma quando poi la non si adoperi, allora la giustizia è utile?

E' rischia sia proprio così.

Capo VIII. La non sarebbe dunque una cosa da prender sul serio, o amico mio, la giustizia, se la ci sia proprio utile per tutto ciò che non ci serve poi a nulla. Ma facciamo un po' questa considerazione. Chi sia nel menar colpi fortissimo, vuoi in battaglia, vuoi nel pugilato, o in che altro si sia, e' nol sarà pur per guardarsene?

Di certo.

E chi sia buono a guardarsi da una malattia, non sarà pure per secreti procedimenti abilissimo ad attaccare altrui il morbo? (23)

A me pare che sì.

Così dunque pur d'un esercito quegli è buon custode, il 334. quale sappia di nascosto appropriarsi i piani di guerra dell'inimico e tutti gli altri atti suoi.

Per l'appunto.

Uno dunque che sia buon custode d'una qualche cosa, n'è eziandio ladro bravissimo.

E' pare.

E quindi il giusto che è buono a tenere in custodia il denaro, è bravo pur a rubarlo.

Così almeno, soggiunse, prova il ragionamento.

Un ladrone adunque, pare, a te si mostra l'uom giusto; e rischia tu l'abbia imparato da Omero [24]. Ch'egli Autolico, nonno d'Ulisse da parte di madre, loda e proclama abbia superato gli uomini tutti per l'abilità nel rubare e per lo spergiuro. Sembra quindi che la giustizia secondo te e second'Omero e Simonide sia una specie di ruberia, ma a profitto degli amici e a danno degl'inimici. Non la intendevi così?

No affè di Giove, ma i' non so più quello che m'abbia detto. Se non che parmi stia pur sempre questo: che la giustizia è nel giovare a gli amici e nel far danno a' nemici.

E per amici intendi forse coloro che a ciascheduno sembra siano utili, ovvero quelli che son tali pur nol sembrando, e così ugualmente per gl'inimici?

La convenienza ell'è che cui uno estimi a sè medesimo utile, abbia in affetto; cui invece estimi dannoso, in odio.

E non accade egli che gli uomini per questo rispetto commettano errore, tanto che molti sembrino loro buoni, che pur non sono, e così all'incontrario di altri molti?

Sì certo che commettono errore.

E allora hanno nemici i buoni e amici i cattivi?

Per l'appunto.

Ma la è pur sempre giustizia ch'eglino allora a' tristi rechino giovamento e a' buoni faccian del male.

E' pare.

Se non che i buoni son giusti e incapaci di fare altrui ingiustizia.

Verissimo.

Secondo il tuo ragionamento pertanto è giusto far male cui mal non commette.

No da vero, o Socrate, rispose, chè 'l ragionamento così sembra cattivo.

Giusto è dunque, ripresi io, far male a gl'ingiusti e recar giovamento a' giusti.

Questo sì ch'è un ragionamento che mi pare vada meglio dell'altro.

Quindi a molti accadrà, o Polemarco, quanti sono che la

sbagliano nel giudicare degli uomini, che per essi giustizia sia nel far danno agli amici; in fatti per loro sono i cattivi; e invece di recar giovamento a' nemici, chè per loro son buoni; e con ciò verremo a dire precisamente il contrario di quello che affermavamo, avesse sentenziato Simonide.

Così per l'appunto accade, riprese egli, ma facciamo una piccola mutazione, perchè gli è pericolo, non abbiamo definito a dovere l'amico e 'l nemico.

Definito che, o Polemarco?

Che amico siaci chi ci pare da bene.

Ed ora, dimanda' io, che mutazione v'abbiamo da fare? (25)

Quegli che pare, riprese egli, e che veramente è da bene, 335. sia l'amico; ma chi paia e non sia da bene, quegli paia ma non sia amico; e così pure la stessa definizione valga per l'inimico. Amico pertanto, secondo questa definizione che qui, sarà l'uom probo, e nemico il malvagio.

Sì.

Ma ora tu vorrai bene che aggiungiamo qualche altra cosa alla giustizia, quale l'abbiamo definita da prima, quando abbiam detto, la consistesse nel far bene all'amico e male all'inimico; ora dunque sarà da dir questo in aggiunta: che la giustizia consista nel far bene all'amico probo e nel nuocere all'inimico che sia malvagio?

Per l'appunto, rispose, e così la mi pare definita benissimo.

Capo IX. Ma s'appartiene egli all'uom giusto di nuocere ad un altro uomo qual che si sia?

Certamente, rispose, che a' malvagi e a' nemici s'ha da far danno.

Ma i cavalli, cui si sia fatto male, divengono essi migliori o peggiori?

Peggiori.

Peggiori forse a rispetto della virtù propria de' cani, o a rispetto di quella de' cavalli?

A rispetto di quella de' cavalli.

E così dunque anche i cani, a' quali si sia fatto male, peggiori addivengono a rispetto della virtù de' cani, e non già a rispetto della virtù de' cavalli?

Di necessità.

E così pure degli uomini, o amico, non avremo a dire lo stesso che, dopo patito danno, peggiori addivengono a rispetto della virtù umana?

Certissimamente.

E la giustizia non è ella umana virtù?

Anche questo è forza l'ammettere.

Quindi, o dolcissimo, anco tra gli uomini quelli che abbiano patito danno, di necessità addiverranno più ingiusti.

E' pare.

Ma dimmi tu, con la musica possono i musici render gli altri inabili alla musica?

È impossibile.

E con la cavallerizza a trattar cavalli quelli che l'arte esercitano del cavalcare?

Nemmen questo si dà.

E dunque con la giustizia i giusti faranno ingiusti gli altri? ovvero, in una parola, con la virtù i buoni faranno gli altri cattivi?

Ma egli è impossibile.

Non è effetto del calore, cred' io, il raffreddare, ma sì del suo contrario.

Certo.

Nè dell'asciutto l' inumidire, ma del contrario suo.

Certamente.

E così neppure del buono l'arrecar danno, ma del suo contrario.

Parrebbe.

Ma il giusto è egli buono?

Di certo.

Non è dunque ufficio della giustizia, o Polemarco, far danno nè all'amico nè ad altri che sia; ma del contrario di essa, dell' ingiustizia.

E' mi pare, rispose, tu dica proprio la verità, o Socrate.

Chi dunque affermi consistere la giustizia nel dare a ciascheduno ciò che gli spetti, e con ciò intenda che da parte dell' uom giusto a' nemici danno si spetti e a gli amici vantag-

gio, costui che tali cose sostiene, non è daddovero un sapiente, perchè non dice cosa vera; in fatti ci si è chiarito che l'uom giusto non ha da far danno a veruno.

Son d'accordo, rispose egli.

Noi combatteremo dunque l'uno a lato dell'altro tu ed io, i' ripresi, se si facesse mai a sostenere qualcuno, che questo affermato abbia o Simonide, o Biante, o Pittaco o qual si sia altro degli uomini sapienti e beati (26).

I' son pronto, rispose, a scendere in campo in tua compagnia.

336. Ma sai tu, ripresi io, di chi la mi pare questa sentenza che dice star la giustizia nel far bene a gli amici e danno a' nemici?

Di chi? dimandò.

I' credo la sia di Periandro, o di Perdicca, o di Serse, o d'Ismenia da Tebe o d'alcun altro uomo ricchissimo, che si credesse di potere amplissimamente (27).

Tu di' verissimo, rispose.

Ebbene, ripresi io, da che egli s'è fatto chiaro che in ciò non consiste nè la giustizia nè il giusto, che altro s'avrà a dire che sia?

Capo X. Già molte volte, in quella che noi disputavamo, Trasimaco (28) s'era provato a far atto d'interrompere a mezzo il discorso, ma poi erane stato rattenuto da coloro che gli stavan d'attorno, bramosi d'ascoltare il ragionamento. Quando poi noi ci ristemmo ed io ebbi dette quelle parole, e' non seppe serbarsi più a lungo tranquillo, ma ritrattosi da prima in sè stesso, come farebbe una belva, ci si slanciò contro, quasi per isbranarci. Io e Polemarco fummo presi d'uno spavento grandissimo; ch'egli in mezzo a tutta la compagnia alzando la voce: che sorta di stoltezze ci vieni tu a contare, o Socrate? disse, e a che vi scambiate tra voi i complimenti, or d'una parte or dall'altra cedendo? Ma se tu vuoi sapere da senno quello che la giustizia sia, non ti limitare alle interrogazioni, nè ti far bello di confutar le risposte che uno ti dia (29), sapendo bene com'è più facile d'interrogare che di rispondere, ma sì tu stesso rispondi e dicci una volta che è 'l giusto. Se

non che non ci venir innanzi dicendo ch'è ciò che si conviene, nè ciò ch'è utile, nè ciò che si lucra, o si profitta o ne giova, ma chiaramente e nettamente dimmi quello che tu ne pensi; ch'i' non son punto per accogliere di queste sciocchezze che tu mi venga dicendo.

Ed io da tali parole rimasi colpito e in riguardarlo fui preso di terrore; credo anzi che s'io non l'aveva rimirato pel primo, ma egli avessemi messo gli occhi addosso, i' ne sarei rimasto senza un filo di voce (30). Ma non appena e' cominciò a montare in bestia, io pel primo gli cacciai gli occhi addosso, tanto che mi trovai in caso di potergli rispondere, e tutto tremante me gli feci a dire: o Trasimaco, non t'infuriare con noi; perchè se anche la sbagliamo io e cotestui in questa considerazione hai ben da sapere che non per volontà nostra sbagliamo. Non ti creder già che dove noi andassimo in cerca dell'oro, vorremmo un po' per parte cedendo, fallire all'impresa; nè così ora, che ci siam messi alla ricerca della giustizia, la quale è cosa di tanto più preziosa dell'oro, che da stolti ci facciamo i complimenti, per nulla studiandoci d'arrivare a veder quello ch'ella sia veramente (31). Non te lo credere, o amico; ma pur troppo, cred'io, non ne verremo a capo; e quindi ben è più giusto ci prendiate, vo' che ne siete capaci, in misericordia, anzichè in gran dispetto. 337.

Capo XI.

Ed egli in udirmi die' in una gran risata sardonica (32), e, affè d'Eracle, disse, ecco la solita ironia di Socrate; ch'io già mel sapeva e l'avea preannunziato a costoro, che tu non avresti voluto rispondere, ma saresti andato cavillando e ne avresti fatte di tutte per non rispondere, se alcuno si fosse messo ad interrogarti.

Tu se' proprio un sapientone, ripresi io, o Trasimaco; da che sapevi già bene, che se dimandato avessi a qualcuno, di quanti si compone il numero dodici, e nel fargli tale interrogazione avessi poi soggiunto: guarda bene, o 'l mio uomo, di non venirmi a dire che il dodici è due volte sei, nè tre volte quattro, nè sei volte due, nè quattro volte tre: ch'io non ti darò ascolto se tu mi dica di queste corbellerie; manifesto t'era, cred'io, che niuno avrebbe a questa tua dimanda dato

risposta. Ma dove ti si dicesse: o Trasimaco, che intendi di-re? i' non ti risponderò nulla di ciò che tu di'? nemmeno, o lo stupendo uomo che sei, se alcuna di quelle cose appunto è la verità, ma t'avrò a dire altramente dal vero? che di' tu mai? che replicheresti tu a tali parole?

Già, e' soggiunse, questo è caso perfettamente simile a quello.

Non monta, diss' io: se però e' non è anco il caso uguale, ma tale soltanto apparisca cui sia interrogato, credi tu ch'e' risponderebbe altrimenti, sia che gliel vietassimo o no?

E quindi tu pure, disse, non ti comporterai altrimenti? ma intanto a qualcuna delle cose ch' io ho detto, rispondi.

Veramente, risposi io, non mi meraviglierei affatto, se dopo tale considerazione, venissi pur io in questo pensiero.

E dunque, riprese, s' i' ti accennassi un'altra risposta a tutte queste contraria e d'esse migliore per la giustizia? che ti penseresti di fare?

E che altro m'avrei da fare, risposi, all'infuori di quello che si conviene cui sia ignorante? Da chi sa bisognerà met-tersi in disciplina, e a me pure converrà così fare.

Tu se' ben buono, rispose, ma oltre all'apprendere avrai anche a pagar la mercè.

Se n'avessi modo, risposi.

Quanto a' mezzi vi sono, rispose Glaucone: dunque per quattrini, o Trasimaco, parla; chè tutti noi pagheremo per Socrate.

Va benissimo, disse egli, sol che Socrate faccia come il solito, non risponda egli stesso, ma della risposta altrui colga il senso e ne faccia la confutazione.

E come potrebb' uno rispondere, ripresi io, o egregio, se anzi tutto non sappia e di non sapere faccia la confessione, e poi quello ch' e' crederebbe poter rispondere al proposi-
338 to, gli sia interdetto da un uomo di conto? Piuttosto a te sta di parlare; tu infatti di sapere dichiari e di saper che ti dica. Non far dunque altramente, ma rendimi questo ser-vigio rispondendo e non negar d'instruire Glaucone qui e gli altri.

Capo XII.

Ciò detto, anche Glaucone e gli altri lo scongiurarono di così fare; mentre in Trasimaco si vedea manifesta la voglia di favellare per farsi onore, come quegli che si credeva d'avere una bellissima risposta da dare; facea però le viste d'ostinarsi ch'io avessi a rispondere; ma finalmente cedette e allora: ecco, disse, la sapienza di Socrate, egli non vuole insegnare altrui un bel nulla, ma, andando di qua e di là, da gli altri imparare e non saperne poi grazie a veruno.

Che da gli altri impari, risposi io, tu di' vero, o Trasimaco; ma quanto al non pagar la mercè, come dici, la sbagli; i' la pago bene, com'è in mia facoltà, e in mia facoltà è sol di far plauso, da che io non ho danari. Ma com'io ciò faccia di tutto cuore, quand'uno mi paia che parli a dovere, lo saprai subito non appena tu mi abbia risposto; da che i' ritengo tu sia per parlare benissimo.

Or bene, ascolta, diss'egli. Io sostengo che la giustizia altro non sia se non ciò che giova al più forte (33). Ma e perchè non applaudisci tu? già nol vorrai ammettere.

Sì certo, se prima arrivi a capire, risposi io, quello che intendi di dire; chè per ora i' nol so. Ciò che giova al più forte, tu affermi sia la giustizia. E con ciò, o Trasimaco, che intendi di dire? tu non vuoi già dir qualche cosa di questa specie che qui: perchè, per esempio, Pulidamante (34) è pugilatore più forte di noi e a lui conferisce mangiare carne di bue per sostentare il corpo, anco a noi che siamo da meno di lui, sarà la cosa medesima confacente e giusta.

Tu se' proprio seccante (35), rispose egli, o Socrate, e sempre le cose prendi per quel verso, pel quale possa mandare a male il ragionamento.

No da vero, o egregio, diss'io: ma spiegati più chiaramente che cosa intenda di dire.

Or bene non sai tu che tra gli stati alcuni a tirannide, altri a popolo, ed altri ad aristocrazia si governano?

E come no?

Così dunque in ciascheduno stato quello che ha 'l potere, è 'l governo?

Per l'appunto.

Ora cadaun governo pone le leggi secondo gli giova: cioè i democratici democratiche e' tiranni tiranniche e così respettivamente gli altri; e questo stabilire per legge ciò che loro torna a profitto, dichiaran giustizia e chi trasgredisca, puniscono come reo in faccia alla legge e d'ingiustizia. Questo è dunque, o egregio, quello che in tutti gli stati io proclamo sia giusto, ciò che al governo stabilito profitta. Esso in fatti impera; il perchè, cui ragioni diritto, il giusto riesce sempre una cosa medesima con ciò che al potente profitta.

339.

Ora sì, risposi, ch'io capisco quello tu dici. Se però sia vero o no, i' mi studierò di capirlo. Se non che tu pure hai risposto che l'utile sia il giusto, o Trasimaco, ancorchè me ne avessi fatto divieto; v'è aggiunto, è vero, quel tuo del più forte.

Una cosa da nulla veramente, diss'egli, è quest'aggiunta.

I' non so ancora se la sia un'aggiunta di gran momento o no; ma è chiaro, che ora bisogna guardare a questo se tu dica il vero. Da che ammetto pur io, che 'l giusto sia qualche cosa di utile; ma tu v'aggiungi sia quello del più forte; e questo io l'ignoro e bisogna farne prima l'esame.

E tu fallo, rispose.

Capo XIII.

Lo farò subito, risposi io. Or dimmi: non hai sostenuto che obbedire a coloro i quali hanno il potere, è la giustizia?

Io sì.

Ora coloro che in cadauna città tengon l'imperio, son'essi infallibili o soggetti pur essi a sbagliare?

Certamente, rispose, e' possono anche qualche volta sbagliare.

E non si dà in fatti il caso che delle leggi che si mettono a fare, alcune le facciano bene e non bene altre?

Credo che sì.

Quando le fanno bene dunque, egli è l'utile loro proprio che si procurano, e quando non bene, ciò che lor non profitta? o che mai intendi di dire altrimenti?

Così appunto.

Quello però cui dian valore di legge, bisognerà che i sudditi adempiano, e in ciò sta la giustizia?

E come no?

Così dunque, secondo il tuo ragionamento, la giustizia non consiste soltanto nel fare quello che al più forte profitta, ma nel suo contrario eziandio, ciò che affatto non gli torna a conto.

Che di tu? riprese egli.

Ciò che dici tu stesso, parmi; ma esaminiam la cosa un po' meglio. Non siam rimasti intesi che coloro i quali hanno il potere, nel comandare che fanno a' lor sudditi, talora la sbagliano in ciò che sarebbe il meglio per loro medesimi, ma tuttavia quello che comandato abbiano i potenti, egli è giusto che i sudditi facciano? Non siam noi d'accordo quanto a questo punto?

I' ritengo che sì, rispose.

Ritieni dunque, ripresi io, che è stato pure ammesso da te sia cosa giusta far ciò che a' potenti, e a' forti non torna a profitto, quante volte i potenti, nol volendo, il loro proprio danno comandino; mentre per gli altri tu affermi sia giustizia d'adempiere ciò che quelli comandano. Ma e allora, o Trasimaco sapientissimo, non ne viene di necessità che sia così giusto di fare pur anco il contrario di quello tu dici? imperciocchè ciò che non profitta al potente, appunto a chi è da meno è imposto di fare.

Affè di Giove, o Socrate, si fece a dir Polemarco, la cosa è chiarissima. 340.

Certamente, soggiunse allor Clitofonte, quando tu l'avvalori con la testimonianza tua.

Che bisogno v' ha, riprese quegli a dire, di testimonio? Trasimaco stesso ammette che talora i potenti il loro proprio danno comandino, e che pe' sudditi giustizia sia di adempire a tale comando.

Di fatti, o Polemarco, Trasimaco ha stabilito che la giustizia stia nell'adempiere i comandamenti di coloro che sono in potere.

Però egli avea pur stabilito, o Clitofonte, che giusto fosse ciò che profitta al più potente; e questi due principii ammettendo e' venne eziandio ad ammettere che talvolta i potenti ciò che ad essi stessi non torna, comandin di fare a' lor inferiori e soggetti. Ma una volta che si ammettano queste cose, la

giustizia non sarebbe più nè ciò che torna a profitto de' potenti, nè ciò che è contro di essi.

Ma, si fece allora a dir Clitofonte, con ciò che profitta al potente, egl' intendeva di dire quello che il potente stimi possa tornargli a vantaggio; e questo è da adempier dal suddito, e in questo la giustizia ripose.

Ma non è stato già detto questo, esclamò Polemarco.

Non importa, o Polemarco, diss'io; pure se ora così la intende Trasimaco, accettiam com' e' dice. Dimmi dunque, o Trasimaco, intendevi tu per giusto quello che al più forte par utile, sia poi che torni o no a vantaggio d'esso più forte? Noi intendiamo tu dica questo.

Capo XIV.

Niente affatto, rispose; credi tu ch' io dia nome di più forte a chi commetta un errore, quando appunto un errore commetta?

Io veramente, soggiunsi, credeva tu volessi dir ciò quando mi concedevi che infallibili non siano i potenti, ma anzi che la sbaglian talvolta.

Tu se' proprio un calunniatore, risposemi, o Socrate, quando disputi; da che, per esempio, chiami tu un medico chi la sbagli quanto a' malati, per ciò appunto che la sbaglia? ovvero calcolatore un altro che ne' suoi calcoli faccia errore, per ciò appunto che errore commette? Veramente, cred'io, no' siam soliti dire che 'l medico l' ha sbagliata, e l' ha sbagliata il calcolatore e il grammatico; ma però, a mio giudizio, in quanto cadauno di essi è quale l'abbiam nominato, e' non la sbaglia già; tanto che a stretta ragione, giacchè tu pure vai per la sottile nelle parole, niuno sbaglia mai di que' che praticano un'arte. Egli è perchè la cognizione gli fa difetto che commette errore chi sbaglia, nel che più non pratica l'arte sua; laonde nessuno che eserciti un' arte o sia sapiente, ovvero abbia imperio, sbaglia mai quando i suoi comandamenti impartisca, abbenchè il volgo vada dicendo che 'l medico ha sbagliato o 'l magistrato ha sbagliato. Di questa stessa specie dunque fa' conto sia stata la mia risposta; ma quello ch' è proprio esatto, egli è questo: chi altrui comanda, in quanto e' comanda, non falla; e per ciò ch'e' non falla, impone sempre

341.

quello che per lui medesimo è ottimo, e quello ha da adempiere chi gli è soggetto; sicchè, come diceva dal bel principio, affermo che la giustizia sta nel fare ciò che profitta al più forte.

Capo XV.

Sia pur come dici, ripresi io, o Trasimaco: ti par dunque io calunni?

Certissimamente, rispose.

Perchè credi che a bello studio i' ti abbia, insidiandoti nella discussione, fatta la interrogazione che ho fatta?

I' ne sono certissimo, rispose: ma già tu non vi riuscirai, chè tu non mi sorprenderai con le tue furberie, nè, quelle scoperte, potrai a nulla forzarmi col ragionamento.

Ma io, risposi, o beato, non mi vi proverò nemmeno. Però, affinchè non ci accada nulla di simile un'altra volta, determina in che senso tu intenda dire colui che comanda e il più forte; così come suol dirsi volgarmente, o a rigor di parola, per poi dire, come hai detto or ora, che la giustizia sta in ciò che chi sia da meno, faccia quello che giova cui è da più?

Nel senso più rigoroso, rispose: colui che si trova ad avere il comando. E dopo ciò fa' pure il cattivo e chiamami in colpa se ti riesce; io già non tel vieto; ma non sarai da tanto.

E mi credi tu così matto, ripresi, da mettermi a tosare il leone (36) e dare accuse a Trasimaco?

Ti c'eri però messo or ora, da nulla che sei (37).

Basta di ciò, esclamai io: soltanto mi di': il medico, a rigor di parola, onde parlavi testè, è chi s'ingegna ad ammassare denari, o chi cura i malati? e di' di quello che medico è veramente.

Quegli che cura i malati, disse.

E pilota? è veramente pilota chi a' marinari comanda o 'l marinaro?

Chi i marinari comanda.

Non è dunque, cred'io, a far conto veruno ch'e' navighi in su la nave, nè è da chiamar per ciò navigante: chè non già dal navigare pilota s'appella, ma sì dall'arte sua e dal governo ch'e' fa de' marinari.

Vero, rispose.

E ciascuno di essi non ha qualche vantaggio?

Certo.

E anche l'arte, diss'io, non consiste ella in ciò che a cadauno cerchi e procuri il vantaggio suo proprio?

In ciò appunto, rispose.

E forse cadaun'arte ha una sua propria utilità diversa, ovvero ch'ella abbia da essere solamente in sè stessa perfetta?

Come fa' tu questa dimanda?

A quel modo, diss'io, che se tu mi dimandassi se al corpo basta esser corpo, o se d'altro ha mestieri, i' ti risponderei che ha veramente mestieri di qualche altra cosa. E per ciò appunto anche l'arte medica è stata inventata, perchè il corpo è in sè bisognoso, nè gli basta d'essere qual esso è. A ciò dunque che al corpo somministri quello ond'ha giovamento, l'arte è stata inventata. Non ti pare ch'io dirittamente ragioni ragionando così? no?

Dirittamente, rispose egli.

342. E che dunque? L'arte medica è ella per sè stessa in difetto, o sì vero ad ogni altra arte qualunque è mestieri d'una qualche virtù, a quel modo medesimo che agli occhi della vista e dell'udito alle orecchie; e così pur ad essa è mestieri d'un'altra arte qualunque che per lei vegga e provvegga ciò che fa per essa? e in questa medesima arte è poi forse alla sua volta difetto, sì che cadaun'arte d'un'altra abbisogni, la quale vegga quello che faccia per essa, e questa poi alla sua volta d'un'altra e così seguitando via via all'infinito? Oppure è ella da per sè l'arte che scorgerà quello che faccia per lei? od anzi nè ella medesima nè altra arte diversa è mestieri guardi ciò che fa al suo difetto, perciò che difetto ed errore in verun'arte non si ritrova; sì che altro non le convien procurare, se non quello che attenga a ciò, ond'è arte, essendo che integra e perfetta la sia sino a tanto che si resta tale qual'è per la sua propria essenza ciascuna? Esamina con quel tuo sottile discernimento quale sia de' due casi: è questo o quell'altro?

Questo secondo, rispose, mi pare.

La medicina dunque, ripresi io, non guarda a ciò che per la medicina profitti, ma sì per il corpo.

Certo, rispose.

Nè l'arte equestre all'arte equestre, ma a' cavalli; e neppure verun'altra arte a sè stessa, chè non n'ha affatto mestieri, ma a ciò, ond'è arte ciascuna.

E' pare abbia da esser così.

Guarda però, o Trasimaco, che le arti imperano e dominano ciò stesso, onde sono arti.

Assentì, ma questa volta a gran pena.

Nessuna cognizione pertanto mira o dispone ciò che profitti cui è da più, ma sì a ciò che è da meno e sottoposto al suo proprio imperio.

E anche questo finì coll'ammetterlo, ma s'era provato a impugnarlo; com'ebbelo ammesso, non è egli vero, mi feci a dirgli, che nessun medico in quanto medico sia, mira e dispone il bene dell'altro medico, ma sì del suo ammalato? ammesso è infatti che vero medico è quegli che i corpi governa e non già che fa denari per sè. Non è egli già ammesso?

Assentì.

E così dunque pilota è quegli che fa de' marinai diligente governo e non solo chi naviga.

È ammesso.

Ora un pilota e governatore cotale non mirerà dunque nè prenderà le disposizioni pel vantaggio del pilota, ma sì del navigante e di chi al suo governo è commesso.

Un po' a stento assentì.

Neppure dunque, ripresi io, o Trasimaco, un altro qualunque che si trovi ad avere un qual si sia reggimento, in quanto regge e governa, mira al profitto suo proprio e in conformità di esso prende le disposizioni sue, ma a rispetto di chi gli è sottomesso e pel quale presta l'opera sua, e a ciò mira, e secondo che ad esso profitta o conviene, e' dice quello che dice ed opera quello che opera.

Capo XVI. 343.

Come pertanto a questo punto fummo pervenuti della discussion nostra e a tutti s'era fatto omai manifesto che la definizione della giustizia era nell'opposto senso controvertita, Tra-

simaco, anzichè rispondermi, si fe' a dire: di' un po', o Socrate, hai tu una balia?

Che c'entra la balia? dimandai io: non era egli meglio rispondere che fare di questa fatta dimande?

Egli è, rispose, che tu ha' sempre il moccio al naso, nè ella ti netta (38); tu che non sai nemmeno distinguerle il gregge e il pastore.

Che mai ti vuoi dire? dimandai io.

Per ciò che ti pensi, pastori e mandriani guardino al bene di loro greggi ed armenti, e se gl' ingrassino e tante prestino loro cure, mirando a qualche cos'altro che al bene de' lor padroni ed al proprio; così pur anco i rettori degli stati, quelli che veramente governano, ritieni sian d'animo a rispetto de' lor soggetti disposti altrimenti dal modo, onde ognuno per gli animali e i bestiami la sentirebbe, e dì e notte aver sempre in pensiero qualche cos'altro da ciò ond' essi siano per avere lor pro'. Tanto tu sei lontano dallo intenderti del giusto e della giustizia e dell'ingiusto e dell'ingiustizia da non sapere nemmeno che giusto e giustizia bene è veramente per tutt'altri (39), e profitta cui sia da più ed abbia impero; ma vero e proprio danno per chi sottostia ed obbedisca; laddove la ingiustizia all'incontro i giusti, da veri scempiati che sono, sottomette al suo imperio, ed eglino sottomessi fan quello che profitta cui è da più di loro, sì che co' loro servigi gli fanno passar beata la vita, mentr' essi beata non la passan da vero. Sì a questo modo bisogna fare la considerazione, o stoltissimo Socrate, che il giusto ha sempre men dell' ingiusto. Anzi tutto ne' mutui scambii quand' uno d'essi l' ha da fare con uno di cotestoro e con essolui s'associa, non troverai mai che allo sciogliersi della società, il giusto s'abbia più dell'ingiusto, ma meno di lui. In appresso nelle relazioni con la città, quando si tratti del pagare i contributi (40), il giusto a condizioni pari paga più e l'altro meno; e quando poi sia caso di riscuotere, l'uno si becca un bel nulla e l'altro fa grasso profitto. Che se poi l' uno e l'altro una magistratura sostenga, al giusto, se altro danno non lo incolga, questo gli tocca di certo, che per la trascuranza le cose sue gli van male, mentre, per ciò che giusto sia, non

s' approfitta del bene del pubblico, e per di più viene in uggia a' famigliari e conoscenti, perchè ad essi altro non vuol concedere se non quello ch' è giusto; laddove all' ingiusto la cosa riesce affatto all' incontrario. Siamo al caso onde parlava testè, che, chi abbia molto potere, si fa più grosso stato. Or guarda a costui, se tu voglia fare giudizio, quanto meglio ne' rapporti privati gli giovi essere ingiusto anzichè giusto. E la cosa ti si farà la più chiara del mondo, se tu t'innalzi fino alla suprema ingiustizia, la quale beatissimo rende chi la commetta, e quelli che la patiscono, nè con la ingiustizia ricambiare la voglion, miserrimi. Ella è dessa la tirannide, la quale si prende ciò che altrui s' appartiene non già a poco a poco, vuoi di nascosto, vuoi armata mano, ma tutto che sia sacrosanto, privato e pubblico, tutto d' un colpo. In cadaun caso d' ingiustizia, quand' un sia sorpreso, è punito e grandissima infamia procacciasi; ladri sacrileghi, incettatori di schiavi, ladri con scasso, fraudolenti, ladri, secondo ciascun caso di maleficio rei d'ingiustizia si appellano; ma se poi uno non soltanto su le sostanze de' cittadini, ma su' cittadini stessi metta le mani, in servitù riducendoli, in luogo d' aversi questi appellativi infamanti, fortunati e beati s' appellano, non da' cittadini soltanto, ma anche da gli altri tutti che vengano a sapere com' egli abbia lo estremo della ingiustizia commesso. Chè non già pel timore di fare ingiustizia, ma sì del patirla, vitupero dicono della ingiustizia coloro che la vituperano. Così più forte, più libera, meglio atta a dominare la ingiustizia è che non la giustizia, o Socrate, s' ella è in sè stessa perfetta; e secondo io dicea da principio, giusto è quello che giova cui sia da più e ingiusto ciò che giova e profitta a sè stesso.

344.

Capo XVII.

Così dicendo Trasimaco pensava svignarsela, com' appunto un bagnaiuolo che ci avesse fatto grondar nelle orecchie il suo lungo e copioso sermone [41]; tuttavia a restar lo forzarono e a dar buona ragione di quello avea detto. Ed io stesso ben molto calorosamente ne lo pregai dicendo: o divino Trasimaco, qual mai ragionamento avendo gettato qui in mezzo, ti pensi d' andartene, prima d' averne a dovere insegnato o inversamente da gli altri appreso, s' egli è così come dici, ovvero

altrimenti? Ti credi forse d'esserti accinto a definire cosa da nulla, o non piuttosto la regola di condotta, sotto la quale ciascheduno che vi si metta, potrebbe passar la vita col più grande profitto?

Cred'io, rispose Trasimaco, che quanto a questo punto che qui stia la cosa altrimenti?

E' si direbbe, io soggiunsi, che veramente non ti cale un bel nulla di noi; nè ti prendi pensiero veruno, se meglio o peggio avrem da passare la vita ignorando ciò che tu di' di sapere. Orsù dunque, il mio brav'uomo, mettiti di buon animo a farcene dimostrazione. Certo che la non sarà fatica per-
345. duta se tu renda servigio a cotanta brigata. Io ti dirò da mia parte che non valgo a persuadermi, nè credo sia la ingiustizia qualche cosa di meglio profittevole che la giustizia, neppure se uno le lasci libero corso, nè la rattenga dal far che che voglia. Chè anzi, o egregio, sii pure ingiusto e fa' nella ingiustizia tutta tua possa, sia con ascosi accorgimenti, sia con aperta violenza, ma tu non varrai a persuadermi ella sia cosa meglio profittevole della giustizia. Ora qualchedun altro forse tra noi la sente pure così, nè sono già sol io. Fa' dunque di persuaderne, o egregio, che noi non la pensavamo diritta, tenendo in maggior conto la giustizia della ingiustizia.

E come, dimandò egli, ti potrò far persuaso? Se per quello ch'io ho detto, tu non sei rimasto persuaso, che t'avrò io a fare di più? forse che t'avrò a cacciare a forza nell'animo la mia buona ragione?

Non già tu, per Giove, risposi io; ma anzi tutto sta' fermo a ciò che abbia detto una volta, e se muti, muta allo scoperto nè ci trarre in inganno. Chè, guarda bene, o Trasimaco, ritornando alle considerazioni di prima, mentre tu hai definito in sul principio il vero medico, non hai creduto in appresso di dover affatto por mente a quello che sia il vero pastore; ma tu ritieni che in quanto è pastore, pascoli le greggi, non già avendo in mira quello che 'l meglio sia pel suo gregge, ma come un consumatore qualunque che abbia a mangiarne a un banchetto, o inversamente com'uno che abbia a farne mercato, e così com'uomo dato a far denari e non già pastore. Ora la

pastorizia, cred'io, non ad altro intende, se non a ciò per cui la è instituita, e a procurargli ciò ch'è 'l meglio per lui. Per sè ed in sè certamente la è constituita in modo che ottima sia; tanto che ella non abbia di nulla mestieri. E a questo modo medesimo io m'attendeva fossimo forzati ad ammettere che ogni fatta reggimento, in quanto è reggimento, per verun altro a bene non istudiasse, se non per quello che da esso reggimento è governato e tutelato, vuoi che di pubblico o di privato reggimento si tratti. I reggitori delle città, quelli che reggitori son veramente, credi tu che di lor volontà al reggimento ascendano?

Per Giove no, rispose, ben mel so.

Capo XVIII.

E che? ripresi io, o Trasimaco, gli altri uffici non hai tu pensato che niuno di sua propria volontà non si assume, ma sempre una mercede addimandasi, per ciò che dallo esercitarli non è per venire utilità nessuna a chi li eserciti, ma sì cui sia lor dipendente? E di fatti di' un po': non è egli vero che le arti sono sempre ciascuna diversa dall'altre per questo ch'elleno hanno diversa virtù? E guarda, o egregio, di rispondermi secondo che veramente tu pensi, affinchè veniamo a capo di qualche cosa.

346.

Ma sì, per questo, e' rispose, ciascuna è diversa.

E così dunque la sua propria utilità ne somministra ciascuna e non già una comune; per esempio l'arte medica la sanità, quella del pilota la salvezza in mare e così pure dell'altre?

Per l'appunto.

E dunque l'arte mercenaria la mercede; ch'ella è questa la sua propria virtù. Che forse l'arte medica e quella del pilota di' tu sia l'istess'arte? O piuttosto, se, come proposto hai, tu voglia diligentemente definire, dove anche accada che uno facendo 'l pilota in sanità guadagni, per ciò che navigare per mare gli conferisca, non dirai per questo che medica sia l'arte sua?

No davvero, rispose.

Nè ugualmente, cred'io, la mercenaria, se uno, prestando l'opera sua per mercede, rinsanichi.

No davvero.

E dunque? la medicina sarà ella l'arte di guadagnarsi mercede, se accade che uno se la guadagni per una cura che ha fatto?

No, rispose.

Siamo dunque d'accordo che di ciascun'arte v'abbia un proprio profitto.

Sia pure, soggiunse.

Il profitto dunque che gli artefici tutti indistintamente ritraggono, manifesto è che se l'hanno da qualche cosa, onde usano tutti in comune.

Ed egli: e' pare.

Affermiamo pertanto, che gli artefici in quanto ritraggono lor mercede, s'hanno tale profitto dall'usare l'arte mercenaria.

E a stento assentì.

Non dunque dalla sua propria arte viene questo profitto a ciascuno, d'aver cioè una mercede, ma se si voglia attentamente considerare, la medicina dà per effetto la sanità e l'arte mercenaria la mercede; l'arte dell'architetto la edificazione delle case e la mercenaria che a quella s'aggiugne, la mercede, e così pure di tutte le altre di seguito: ciascuna dà l'effetto suo proprio e torna a profitto di ciò cui si applichi. Se ad essa non venisse dunque ad aggiungersi la mercede, che vantaggio avrebbe della sua propria arte l'artista?

Pare che non n'avrebbe nessuno, rispose.

E dunque non dà ella l'arte utilità nessuna quando la sia gratuitamente esercitata?

Io credo che sì.

E non è egli così manifesto, o Trasimaco, che nè arte nè reggimento veruno apporta a sè medesimo profitto di sorta, ma, come testè diceva, soltanto cui sia dipendente e cui s'applichi; e l'appresta e lo impone guardando a ciò che giova cui è da meno e non cui è da più. E per questa ragione appunto, Trasimaco mio diletto, io sosteneva or ora, che niuno di sua propria elezione voglia avere imperio e mettersi gli altrui malanni a risanare, ma una mercede addimanda, perchè chiunque sia per esercitare a dovere un'arte,

347.

non fa già per sè medesimo il meglio che fa, nè per sè lo prescrive, prescrivendolo a ragione dell'arte, ma sì per chi sia al suo governo commesso; il perchè, com'è manifesto, a chi si proponga d'esercitare superiorità di comando è d'uopo di dar per mercede o denaro, od onori, o, dove d'esercitarlo uno rifiuti, un castigo.

Capo XIX.

Come di' tu questo, o Socrate? si fece a dimandare Glaucone. Io intendo bene le due specie di mercè, ma 'l gastigo che dici e che poni in conto di mercè, non l'arrivo a capire.

Tu non intendi la mercè, ripresi io, alla quale gli ottimi aspirano e in grazia della quale, quando vogliano ascendere al reggimento, i meglio probi governano: ignori forse che essere ambizioso d'onori ed avido di danaro si ritiene che sia ed è veramente vergogna?

Io mel so bene, rispose.

Così dunque, diss'io, nè in grazia della ricchezza nè in grazia degli onori gli uomini probi si propongono governare; perchè, dalla loro magistratura manifestamente ritraendo guadagno, non vogliono essere considerati come mercenari, nè se n'abbiano di nascosto alcun profitto, ladri; e neppure a scopo d'onore, perchè eglino ambiziosi non sono. Uopo è dunque che una necessità lor s'imponga e una pena, se si dà 'l caso che volontà abbiano di salire al governo; e quindi rischia s'abbia da ritenere come turpe fatto se uno di sua volontà ascenda al governo senza attendere necessità che ve lo chiami. Massima pena ella è esser comandato da tale che sia peggiore, ove uno comandare a gli altri non voglia, e per la tema di questa appunto, parmi, che coloro i quali vi son meglio adatti, ascendano al comando e allora quando v'ascendono, non già ci vanno come a un piacere, nè quasi ad averne diletto, ma come ad una necessità e quasi non abbiano vuoi migliori vuoi uguali, cui confidar sè medesimi. Imperciocchè, dove si desse mai caso d'uno stato d'uomini veramente probi, sarebbe una gara per non salire al governo, com'ora v'ha per governare, e allora farebbesi manifesto che al vero reggitore non istà già di guardare al suo proprio profitto, ma a quello del suo di pen-

dente; sì che chiunque avesse fiore di senno, preferirebbe ritrarre giovamento da gli altri, anzi chè, per giovare altrui, procurarsi molestie.

Questo adunque io non concederò a Trasimaco mai che 'l giusto sia quello che giova a chi è da più; ma di ciò avremo a fare un'altra volta considerazione. Ora parmi sia di maggior momento quello che Trasimaco afferma, la vita dello ingiusto sia migliore di quella del giusto. Tu quale scegli delle due, o Glaucone, dimandai io, e quale delle due sentenze ti pare a verità più vicina?

Io, rispose, la vita del giusto ritengo sia meglio utile.

Ha' tu sentito testè quanti beni di quella dell' ingiusto ci 348. è venuto sciorinando Trasimaco?

I' ho sentito, rispose, ma non mi ha persuaso.

Vuoi tu facciamo persuaso lui, se pur troviamo la via, ch' e' non ha detto 'l vero?

Ed egli: come potrei non volerlo?

Se noi, ripresi io, ci facciamo a contrapporre al tuo discorso un altro discorso alla nostra volta, spiegando quanti beni s'abbia l'esser giusto, e di bel nuovo egli risponda, e poi noi replichiamo, sarà di mestieri contare e pesare questi beni medesimi, quanti da ciascuna delle due parti si dicano, e inoltre avremo necessità di giudici che la sentenza pronunzino: ma se, come poc'anzi, mettendoci d'accordo in tra noi, questa considerazione facciamo, saremo ad un tempo oratori e giudici noi medesimi.

Perfettamente, soggiunse.

Come dunque meglio ti piace? dimandai io.

A questo secondo modo, rispose.

Capo XX. Orsù dunque, mi feci io a dire, o Trasimaco, rispondici sino dal bel principio. La piena ingiustizia, tu affermi, sia più utile della perfetta giustizia?

Certo che sì ch'io l'affermo, rispose, e per quali ragioni io l'ho di già detto.

Ma via, quanto a ciò, come l'intendi? che forse all' una delle due dai tu nome di virtù e di malvagità all'altra?

E come no?

E non chiami tu virtù la giustizia e malvagità la ingiustizia?

Naturalmente, rispose, o dolcissimo, in quanto i' dico però che la ingiustizia profitta e la giustizia no.

E dunque?

Per l'appunto il contrario, diss'egli.

Forse che la giustizia chiami malvagità?

Questo no; ma una generosa stoltezza.

Alla ingiustizia dunque da' tu nome di malo abito?

No, rispose, sibbene di prudenza.

Che forse, o Trasimaco, intelligenti e buoni ti sembran essi gl' ingiusti?

Quelli sì che sieno al caso, rispose, di praticare intiera la ingiustizia, e stati e nazioni sian buoni di sottomettersi: tu forse ti credi io parli di coloro che ti ruban la borsa. Anco 'questo, seguitò a dire, torna a profitto e così altri atti cotali fino a che si rimangon nascosi; ma non val la pena di parlarne; di quell'altro caso sì ond'io parlava.

Intendo bene, diss'io, ciò che vuoi dirmi: ma questo da vero mi fa meraviglia, tu metta nel luogo della virtù e della sapienza la ingiustizia e nel posto contrario la giustizia.

E pure egli è così appunto.

E quest'è, o amico, 'l più duro ad intendere, nè punto facile è sapervi rispondere: chè dove tu stabilissi la ingiustizia tornare a profitto, ma tuttavia ammettessi ch'ella sia pravità o qualche cosa di turpe in sè stessa, come fanno alcuni altri, ti si potrebbe pur dire alcunchè, ragionando secondo l'universale consentimento: ma ora egli è chiaro che tu saresti per chiamarla e bella e forte, e tutti gli altri attributi le applicheresti che siamo soliti dare al giusto, da poi che tu ha' avuto ardimento di metterla nel posto della virtù e della sapienza. 349.

Nel vero affatto, rispose, tu cogli.

Ma veramente, io ripresi, non è ora 'l tempo d'indugiarsi nello esporre il tuo pensiero con altre parole e di farne considerazione, sino a tanto io ritenga tu dica veramente quello che pensi. Chè proprio questa volta che qui mi pare, o Trasimaco, tu non faccia da burla, ma dica quel che proprio ti pare della vera ragione di queste cose.

Ma a te, replicò, che ne cale s'io la pensi o no a questo modo; che non fai dunque la confutazione del ragionamento?

Non me ne cale un bel nulla, diss'io. Ma ti prova a darmi ancora questa risposta: il giusto ti par egli, si proponga d'avere più del giusto?

No da vero, rispose; ch'e' non sarebbe allora nè così burlevole, com'ora è, nè così stolto.

Come? nemmeno con una giusta azione?

Nemmeno con una giusta, rispose.

Farà dunque conto di poterne più dell'ingiusto e stimerà che questo sia giusto, ovvero reputerà non sia giusto?

E' se lo crederà, rispose egli, e farà di tai conti, ma non vi riuscirà.

Non dimando già questo, ripresi io, sì invece se 'l giusto non si proponga nè faccia in sè conto di poterne di più del giusto ma dello ingiusto.

Ma sicuramente ch'egli è così, rispose.

E quanto all'ingiusto come la va? forse che farà conto d'aver oltre al giusto e più che non sia di giusta azione l'effetto?

E come no, s'e' fa conto a tutti quanti di soprastare?

E' vorrà dunque allo ingiusto e all'atto ingiusto soperchiare l'ingiusto e farà suoi sforzi al fine che più degli altri tutti egli stesso consegua.

Così è appunto.

Capo XXI. Così pertanto noi veniamo a dire, ripresi, che 'l giusto il suo simile non soverchia, ma 'l suo dissimile; laddove l'ingiusto e 'l suo simile e 'l suo dissimile.

Tu ha' detto eccellentemente, rispose.

Saggio veramente e da bene è l'ingiusto, seguitai io, coladdove 'l giusto non è nè questo nè quello.

Bene anco questo, soggiunse.

E non par dunque, ripresi io, che all'uomo saggio e da bene l'ingiusto somigli, dove che 'l giusto affatto non gli somiglia?

E come no, rispose, chi tale sia, ha bene da somigliare a chi è tale, e chi no, non gli assomiglia.

Benissimo: ciascheduno d'essi è dunque tale quali son quelli a' quali somiglia.

E che ne viene? addimandò.

Sia pure, o Trasimaco. Di' tu d'un uomo ch'egli è musico e d'un altro che non è?

Io sì.

Qual de' due chiami intelligente e quale no?

Intelligente con sicurezza il musico, e non intelligente l'altro.

E non eziandio abile a ciò di cui s'intende, e a ciò di cui non s'intende non buono?

Sì.

E quanto al medico? non è egli lo stesso?

Lo stesso.

Ti par egli, o egregio, che un musicante, accordando la lira, si possa proporre, quanto all'alzare o all'allentare le corde, di soprastare ad altro musicante o far calcolo di poterne di più?

Parmi che no.

Ma e quanto a chi non sia musicante?

Per forza, rispose. 350.

E quanto a chi la fa da medico? Nel prender cibo e nel bere ne vorrà egli sapere più in là di chi la medicina professa e della medicina medesima?

No certo.

Ma e di chi non la fa da medico?

Sì.

In ogni fatta scienza e ignoranza or guarda, se chiunque sappia, voglia arrogarsi nulla di più, o se quel tanto che fa o dice un altro che pure ne sa, e lo istesso del pari suo al medesimo effetto.

Forse, rispose, bisogna che la sia a questo modo.

Ma e quanto all'ignorante? non vorrà egli ugualmente soprastare a chi sa e a chi non sa?

Può darsi.

Ma sapiente è chi ha la scienza?

D'accordo.

E chi è sapiente, è buono?

D' accordo.

Chi è buono quindi e sapiente, non vorrà soprastare al suo uguale, ma al suo dissimile e al suo contrario.

E' pare, rispose.

E chi sia ignorante e cattivo al suo uguale e al suo contrario ad un tempo.

Pare.

L' ingiusto dunque, o Trasimaco, diss'io, secondo noi, ne può di più del suo simile e del suo dissimile. Non hai tu detto questo?

Io sì, rispose.

Il giusto poi non soprastava già al suo uguale, ma al suo dissimile?

Sì.

E' si par dunque, diss' io, che 'l giusto al sapiente e buono assomigli e l' ingiusto al malvagio e ignorante.

Rischia.

Noi però eravamo già d' accordo che cadauno fosse tale qual è quello cui cadauno assomiglia.

Sì veramente lo avevamo fermato.

Il giusto dunque è manifesto ch' è buono e sapiente e lo ingiusto ignorante e malvagio.

Capo XXII. Trasimaco pertanto in tutti questi punti venne d' accordo; ma non così facilmente com' io ora racconto, anzi trascinatovi a forza e con pena, sì che sudava abbondevolmente, sendo che fosse d' estate. E allora io vidi, che non l' aveva veduto mai per lo innanzi, Trasimaco diventar rosso. Venuti dunque che fummo d' accordo che giustizia fosse virtù e sapienza, e malvagità ed ignoranza la ingiustizia: ebbene, diss' io, questo è dunque un punto fermato per noi; ma abbiam detto veramente la giustizia sia anche forte: non te ne ricordi tu, o Trasimaco?

Sì che me ne ricordo, rispose; ma a me non va affatto a genio ciò che tu dici e sono al caso di farmiti a dire qualche cosa in proposito. Se non che dov' io parli, so bene che tu dirai ch' io mi metto ad arringare. Per ciò o mi lascia parlar quanto voglio, o, se vuoi interrogarmi, m' interroga. Ma io ti

dirò sempre di sì come si fa con le vecchierelle che raccontano le novelle, e ti farò di sì e di no con la testa.

Ma non mai, diss'io, contro la tua propria opinione.

Pur d'andarti a' versi, rispose, da che non vuoi lasciarmi parlare. Che mai vorresti di più?

Nulla per Giove, replicai io; ma se tu vuoi fare così, fa' pure: ed io t'interrogherò.

Interroga pure.

Questo pertanto io ti dimando che già anco poco prima t'ho dimandato, affinchè riappicchiamo immediatamente la nostra considerazione, qual ella sia la giustizia a confronto della ingiustizia. Egli è stato di già detto che la ingiustizia sia qualche cosa di più poderoso e di più forte che non la giustizia; ma ormai, proseguiva io, se la giustizia è sapienza e virtù, facilmente, mi penso, ella ci apparirà anco più forte della ingiustizia, se veramente la ingiustizia è ignoranza. Niuno al certo non fia che non l'intenda; ma io non bramo già, o Trasimaco, la si risolva così alla bella prima, ma sì che si faccia per questo verso la nostra disamina. Direstu v'abbia uno stato ingiusto, e questo dar opera gli altri stati a sommettere ingiustamente ed a ridurre in servitù; ed eziandio molti tenerne sotto 'l suo dominio, in servitù ridottili? 351.

E come no? rispose. Questo farà appunto lo stato che ottimo sia e perfettamente ingiusto.

So bene, ripresi io, che questo è 'l tuo pensiero; ma ora io considero la cosa in sè stessa: se cioè uno stato che ad un altro soprastia, potrà a ciò riuscire senza la giustizia, o se gli sia d'uopo della giustizia.

S'egli è veramente come dicevi testè, che la giustizia sia sapienza, con la giustizia; ma se la sta come diceva io, con la ingiustizia.

Grazie tante, diss'io, o Trasimaco, che tu non dici solamente di sì e di no: ma invece mi rispondi affatto a dovere.

Egli è, diss'egli, ch'io per questo verso a te grato addivengo.

Capo XXIII.

E tu fai bene: se non che fa' grazia di dirmi anco questo: ti par egli che uno stato, o vuoi un esercito, ovvero predoni,

ladri, o qual altra si sia turba che in comune s'attenti a una qualche ingiustizia, riuscirebbe a fare qualche cosa, se si facessero l'uno all'altro ingiustizia?

No certo, egli rispose.

E se non si facessero torto? non riuscirebbono meglio?

Sicuramente.

Rivolte in fatti, o Trasimaco, la ingiustizia n'arreca e odii e pugne delle parti in tra loro; laddove invece giustizia la comunanza de' sentimenti e l'amicizia. Non è così?

Sia pure, diss'egli, perch'io non abbia teco da disputare.

E tu fai benissimo, o egregio. Ma dimmi un momento: se della ingiustizia questo è l'effetto, di suscitar odio dovunque ella si trovi, eziandio tra' liberi uomini e tra uomini di condizione servile venendosi a trovare, non farà che tra loro si odiino e si dividano in parti ed impotenti siano ad operare in comune?

Certamente.

E allora? Se la si venga a trovare in due persone, le non saranno tra lor dissidenti e non si prenderanno in odio e non saranno reciprocamente nemiche e a' giusti tutti quanti?

Saran nemiche, rispose.

E dove mai, o egregio, la ingiustizia si trovi in un solo forse che perderà la forza sua propria, ovvero ella la conserverà nulla meno?

Se la conservi pur nulla meno, rispose.

Ebbene questa cotal forza che pare sia propria della ingiustizia, dovunque si trovi, vuoi in uno stato, vuoi in una fami-
352. glia, in un esercito o in chi altro si sia, nol rende anzi tutto impotente a operare per cagione dello interiore turbamento e dissidio? E in appresso nol fa a sè stesso nemico e a tutto che siagli contrario e sia giusto? Non è così?

Certamente.

E così pure, cred'io, se in un solo individuo si trovi, produrrà tutti questi medesimi effetti che le son naturali; prima di tutto lo farà impotente a operare per ciò che sia in rivolta con sè medesimo e seco stesso non d'accordo, in appresso a sè medesimo nemico ed a' giusti. No?

Sicuramente.

E gli dei, o amico, son dessi giusti?

Sian pure, rispose.

Anco a gli dei dunque sarà nemico l'ingiusto, o Trasimaco, e 'l giusto amico.

Pasciti pur di parole a tua posta, rispose, ch' io già non ti contradirò per non venire in uggia a costoro.

Va dunque innanzi ed anco pel seguito continua ad imbandir la mia mensa com' hai fatto con le tue risposte. Più sapienti impertanto e migliori e più abili ad operare ci appariscono i giusti; gl' ingiusti invece buoni a nulla in tra loro, ma anzi, quand' abbiam detto di quelli che pur ingiusti essendo, hanno talvolta operato da forti in comune, non abbiamo parlato affatto secondo verità; chè se ingiusti erano, non si sarebbono ritenuti dal farsi danno scambievolmente, ond' è manifesto che una certa tal quale giustizia era in essi, la quale faceva sì che ingiustizia non commettessero a reciproco danno e di coloro co' quali andavano; per essa fecero ciò che fecero, e ad ingiusta impresa si misero pravi essendo soltanto a metà, da che quelli i quali affatto e intieramente son pravi, intieramente ingiusti sono ed impotenti a operare. Che così sia veramente, io bene l'intendo, ma non già come tu avevi posto le cose da prima. Ora poi se i giusti vivano meglio e più felicemente degl'ingiusti, ch' era la seconda considerazione propostaci, uopo è prendiamo a considerare. Dalle cose dette veramente sembrami che parrebbe: tuttavia è da fare anco più diligente considerazione, chè non si tratta già di cosa di poco momento, ma del modo onde s' ha da condurre la vita.

Fa' pure, disse, la considerazione tua.

Io mi vi metto, diss' io; e mi di': ti par egli che 'l cavallo abbia un suo proprio ufficio?

A me sì.

E non stabiliresti tu che proprio ufficio del cavallo o di che che altro si sia, sia quello soltanto onde uno non può passarsi e pel quale solo fa ottimamente?

Non intendo, rispose.

Ebbene per quest' altro verso: v' ha egli altro mezzo nessuno pel quale tu vegga, all' infuori degli occhi?

No certo.

E dunque? Potresti tu altramente udire che per le orecchie?

No.

Non direm dunque a ragione che questi sono i lor propri atti?

Sicuramente.

353. E di'? con un pugnale e con un coltellino e con altri molti arnesi di questa fatta non potresti tagliare i racemi della vite?

E come no?

Ma con nessun arnese, cred'io, tanto bene quanto col roncolino a ciò medesimo costruito.

Verissimo.

Non direm dunque che quello è 'l fatto suo proprio?

Così stabilirem di sicuro.

Capo XXIV. Ora pertanto io mi penso tu potrai meglio intendere quello che ti dimandava poco fa con la interrogazione se 'l proprio ufficio di cadauna cosa sia quello che o compisca ella sola ovvero meglio d'ogni altra compisca.

Ma sì, rispose, ch'io intendo e parmi sia questo appunto l'ufficio proprio di cadauna cosa.

Ebbene, ripresi io, tutto ciò che abbia un suo proprio ufficio, non ti pare abbia una sua propria virtù? Ritorniamo di bel nuovo a' medesimi esempi. V'ha egli, abbiam detto, un ufficio proprio degli occhi?

Sì, che v'ha.

V'ha dunque eziandio una virtù degli occhi?

Anche una virtù.

Di' ancora: e v'era un ufficio delle orecchie?

Sì.

E dunque anche una loro virtù.

Anche una virtù.

E che dire delle altre cose tutte? non è pur così?

Così pure.

Piano un momento: forse che gli occhi potrebbero mai compire il loro proprio ufficio a dovere, se non avessero la loro propria virtù, ma anzi in luogo di essa un vizio?

Ma come? rispose. Tu intendi già dire la cecità in luogo della vista.

Qual che si sia, diss' io, la loro propria virtù. Chè non è già questo ch' io dimando; ma se con la loro propria virtù l' ufficio loro raggiungerà a dovere i suoi propri effetti, e col vizio invece se male.

Giusto parli, rispose.

Così dunque pur anco le orecchie prive della loro propria virtù, male adempiranno l' ufficio loro?

Sicuramente.

Riconduciamo anche tutto 'l resto a questa ragione medesima?

Parmi che sì.

Or bene; fa' in appresso questa considerazione: v' ha egli un certo atto dell' animo cui non compiresti con altra cosa veruna: eccoti per esempio: prenderti pensiero d' alcunchè, altrui imperare, deliberare, e tutti quanti gli atti cotali a che altro se non all' anima potrem noi attribuire, dicendo sian propri di lei?

A niente altro.

E d' altra parte la vita? diremo sia un atto dell' anima?

Certissimamente, rispose.

Dovrem dunque dire v' abbia eziandio una propria virtù dell' anima?

Diciamo che sì.

E dunque, o Trasimaco, compirà ella l' anima gli atti suoi priva che sia della sua propria virtù, ovvero è impossibile?

Impossibile.

A mala anima dunque sarà necessità di comandar male e male prendersi cura d'altrui, e ad un' anima buona tutti questi atti far bene.

Di necessità.

E non avevamo noi ammesso che virtù dell' anima sia la giustizia e la ingiustizia vizio?

L' avevamo ammesso veramente.

L' anima giusta adunque e l' uom giusto si passerà bene la vita e male all' incontro l' ingiusto.

E' si pare, disse, secondo il tuo ragionamento.

354. Chi ben vive pertanto, è beato e felice, e chi no, il contrario.

E come no?

Il giusto dunque è felice e misero l'ingiusto.

E sieno, rispose.

Esser misero pertanto non torna a profitto, ma sì esser felice.

Come negarlo?

Così dunque, o beato Trasimaco, la ingiustizia non sarà mai più utile della giustizia.

E questo, replicò egli, è il tuo banchetto, o Socrate, per la festa delle Bendidie.

Tuo, ripresi io a dire, o Trasimaco, è 'l trattamento, tanto sei stato mansueto meco e ti sei da ogni sdegno trattenuto. Tuttavia io non ho fatto già buona cena, per mia colpa, s'intende, non già per tua; ma come i golosi si buttano a tutto quello vien loro messo dinanzi senza aver gustato a dovere del cibo prima servito, così parmi abbia fatto pur io (42): chè innanzi d'aver trovato ciò che per primo di considerare m'era proposto, che sia mai giustizia, intralasciata quella ricerca, son passato invece a far la considerazione, s'ella sia vizio e ignoranza, ovvero sapienza e virtù; e qui essendo caduto il discorso che la ingiustizia è più utile della giustizia, non seppi ritenermi dal divagare da quella in quest'altra ricerca, sì che ora, dopo tutto questo discorrere, m'accade di non sapere un bel nulla. Quando in fatti io non so quello che è la giustizia, ben difficilmente arriverò a sapere s'ella sia o no virtù e se chi la possegga, sia felice o infelice.

ANNOTAZIONI

AL LIBRO I.

(1) Diversissimo è il titolo del nostro dialogo e ne' Mss. e nelle edizioni; ma il vero titolo di πολιτεία più che da' Mss. è da trarre dalle testimonianze degli antichi, di Aristotele, di Cicerone, di Plutarco, d'Ateneo, di Diogene Laerzio. Quest' ultimo, Libro III. 60. ce lo dà con le parole: πολιτεία, ἢ περὶ τοῦ δικαίου· πολιτικός, le quali abbastanza chiaramente ne indicano com' un dialogo unico l'opera intiera.

Cf. Morgenstern De Plat. Rep. Comm. I. Halis Saxonum 1794. pag. 26. e seg.

Traducendo, siamo stati fortemente tentati d'inscrivere il titolo «Lo Stato» o, imitando l'esempio di Cicerone, italianizzare la Politeia greca. La parola Repubblica è manifesto che non risponde al concetto del nostro libro, ma ci è mancato il coraggio di sopprimere un titolo consacrato da uso tanto diuturno.

(2) Ricordiamo al lettore che la disputa si finge tenuta al Pireo nella casa di Cefalo e poi narrata, com'apparisce dal principio del Timeo, il dialogo che segue nel volume V., a Timeo, a Critia e ad Ermocrate.

Della divina semplicità di quest'esordio abbondano gli encomi presso gli antichi. Euforione e Panezio presso Diog. Laerzio III. 37., Dionigi Alicarnasseo e Quintiliano ci tramandaron notizia che questi primi periodi della Repubblica fosser trovati sul letto di morte di Platone variamente composti; onde le lodi che Dionigi e dietro lui il Mureto tributano alla lunga diligenza dello Scrittore. Riporto le parole di Dionigi, de compos. verb. c. XXV. pag. 209. Reiske. «ὁ δὲ Πλάτων, τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων, καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων, οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα γεγονὼς ἔτη. πᾶσι γὰρ δήπου τοῖς φιλολόγοις γνώριμα τὰ περὶ τῆς φιλοπονίας τἀνδρὸς ἱστορούμενα, τά τ' ἄλλα, καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τὴν δέλτον, ἣν, τελευτήσαντος αὐτοῦ, λέγουσιν εὑρεθῆναι, ποικίλως μετακειμένην τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας ἔχουσαν, τήνδε· «Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος».

La festa poi della quale si parla, è in onore della dea Bendi, come in appresso dice apertissimamente Trasimaco a pag. 354. a. Da Senofonte, Ellenici II. 4. 11. apprendiamo che 'l culto di Bendi, estesosi fino a Lemno, passò di Tracia nell'Attica e che le sue feste Bendidie

ricordavano pe' loro riti le Dionisie, il perchè ebbero facile accoglienza tra gli Attici pur conservando sempre il carattere di feste straniere, come tra' culti stranieri le registra Strabone, X. pag. 471. Le poche cose riferiteci da gli antichi quanto alla concezione della dea Bendi ci permettono, com'essi la ravvicinarono all'Hecate greca, riconoscere in lei una divinità lunare. A testimonianza di Proclo, queste feste in onore della dea Bendi cadevano il 19 di Targelione e così due giorni innanzi le Panatenee minori.

Non sarà inutile ricordare che I. Grimm stimò il nome di Bendis identico a quello della Vanadis nordica. Cf. Preller Gr. Mythol. I. S. 249.

(3) Di tutti i personaggi del dialogo è parlato a suo luogo; ivi è discussa la questione se Glaucone e Adimanto siano i fratelli di Platone e con quale intendimento introdotti nel dialogo. Qui ricordiamo soltanto che Polemarco fu 'l maggiore de' figli di Cefalo, il ricco meteco chiamato ad Atene da Pericle, fratello a Lisia e che cadde poi sotto il pugnale de' XXX. come narrammo nel Proemio al Fedro, vol. III. pag. 84. Di Nicerato di Nicia doviziosissimo basterà ricordare che ci è offerto giovinetto amabilissimo e di molte lettere nel Simposio Senofonteo, che di lui pur giovinetto parla il padre nel Lachete e che finì miseramente la vita sotto i XXX. dopo essere stato stratego.

(4) La λαμπαδουχία o λαμπαδηδρομία era uno degli spettacoli più graditi per gli Ateniesi. Ce ne ha lasciato la descrizione Pausania I. xxx. § 2. Era una vera gara di corsa, ma nella quale oltre all'arrivare primo alla meta, il vincitore doveva appresentarsi con la face accesa, chè a chi avesse spenta la face, οὐδὲν ἔτι τῆς νίκης.... μέτεστιν, come dice Pausania, o nel linguaggio nostro è fuori della gara. Questa festa notturna celebravasi in vari stati della Grecia, in onore di questa o quella divinità; ad Atene nelle Panatenee maggiori e minori, nelle Efestee, nelle Prometee e nella festa di Pane ed eziandio al Pireo nelle Bendidee nuovamente introdotte, come appare dal nostro luogo. Un antico vaso, illustrato dal Gerhard «antike Bildwerke, Cent. I. 4. Tav. 63.» ci offre due efebi che corron la gara armati d'un piccolo scudo rotondo e agitanti le faci. Due altri vasi invece della collezione dell'Hamilton (Tischbein Tav. III. 48. e II. 25.) rappresentano Nike in atto di porgere ad uno de' tre efebi che hanno corso la gara e tengono tuttavia accesa la face, la ταινία che è segno della vittoria.

La παννυχίς ond'è in appresso parola e che ho tradotto per *veglia*, è 'l *pervigilium* o la *pervigilatio* de' Latini.

(5) Dopo quello che è scritto nel Proemio non sarebbe mestieri di nota. Ogni lettore poi di Platone sa abbastanza di Lisia oratore e d'Eutidemo fratelli perchè d'essi si parli. Piuttosto vorremmo fosse

avvertito che Lisia non prende parte al dialogo, quasi alieno che ce lo vuol dare a conoscere Platone nostro da gli studi della filosofia, il perchè già nel Fedro, pag. Stef. 257. b., Socrate l'ebbe ammonito di seguitare l'esempio del fratel suo Polemarco. Aggiungi che secondo la data altrove da noi accolta della nascita di Lisia, al momento del dialogo, poteva passare per troppo giovine e non ancora maturo da disputare. Cf. la Prosopogr. pl. del Groen van Prinsterer pag. 114. D'Eutidemo e Brachillo, gli altri due figli di Cefalo, abbiamo pochissime e non importanti notizie. Cf. Dionigi d'Alicarnasso e il pseudo-Plutarco nelle vite che ci han lasciato di Lisia.

Quanto all'ardito Trasimaco da Calcedone di Bitinia, che venne a professare filosofia e retorica ad Atene intorno al 430. a. C. già nella nota 139. al Fedro rinviammo il lettore alla dotta memoria dell'Hermann. Quanto rumore menasse il suo insegnamento oltre che dall'ironico luogo del Fedro pag. 267. e., ci è pure attestato da Cicerone, de orat. III. 32. 28., orator 13. 40., da Quintiliano III. 1. 10. e da Giovenale VII. 203. e seg. Audace anzi svergognato difensor dell'ingiusto, da Platone è ritratto com'uomo procace e petulante; cf. I. pag. 336. b., 337. a., 338. d., 340. d., 341. b. c., 343. a., 350. d. e altrove; ed eziandio inclinato all'avarizia, cf. pag. 337. d. E sul modello platonico lo hanno poi ritratto Aristotele nel II. de' Retorici cap. 23. pagina 1400. b. ed. cit. Temistio nelle Orazioni XX. e XXVI. e Arriano Dis. Epict. IV. 5. Se poi Clitofonte d'Aristonimo e Charmantide Peanese siano da riguardare come discepoli suoi, non sappiamo affermare, perchè di quest'ultimo non abbiamo quasi notizia, e dell'altro non possiamo dir molto, se pur non è quel Clitofonte che ebbe con Teramene tanta parte nel governo de' CD. come attesta il verso delle Rane aristofanesche. Il lettore voglia vedere anche il Proemio a' dialoghi apocrifi al principio del vol. VIII.

(6) Del vecchio meteco ricchissimo è discorso già nel proemio al dialogo e in quello al Fedro. Per maggiori notizie intorno alla condizione di lui vedi il Boeckh Staatshaushaltung der Athener IV. 10. Erst. B. S. 696. Z. A.

(7) Locuzione affatto proverbiale tra' Greci e nata dal notissimo luogo omerico Il. XXII. 60.

(8) L'adagio cui qui si accenna, è: ἧλιξ ἥλικα τέρπει. Cicerone ha quasi tradotto il nostro luogo nel capo 3. del suo Cato major: « *Cato.* Saepe enim interfui querelis aequalium meorum — pares autem vetere proverbio cum paribus facillime congregantur —, quae C. Salinator, quae Sp. Albinus, homines consulares, nostri fere aequales, deplorare solebant, tum quod voluptatibus carerent, sine quibus vitam nullam putarent, tum quod spernerentur ab iis, a quibus essent coli soliti. Qui mihi non id videbantur accusare, quod esset accusandum. Nam si id culpa senectutis accideret, eadem mihi usu venirent reliquisque

omnibus maioribus natu, quorum ego multorum cognovi senectutem sine querela, qui se et libidinum vinclis laxatos esse non moleste ferrent nec a suis despicerentur. Sed omnium istius modi querelarum in moribus est culpa, non in aetate. Moderati enim et nec difficiles nec inhumani senes tolerabilem senectutem agunt, importunitas autem et inhumanitas omni aetati molesta est».

Laelius. Est, ut dicis, Cato, sed fortasse dixerit quispiam tibi propter opes et copias et dignitatem tuam tolerabiliorem senectutem videri, id autem non posse multis contingere».

(9) Delle inclinazioni erotiche di Sofocle non è uopo parlare, essendo per molte e varie attestazioni notissime. Cf. Lessing Soph. Leben pag. 154. L'aneddoto poi, al quale nel n. l. s'accenna, ci è più volte riferito da Plutarco nel de cupid. divit. e nell'an seni gerenda sit respublica; e da Ateneo XII. p. 510. Cicerone nel Cato major capo 14. lo riferisce traducendo dal nostro: «quum ex eo quidam jam affecto aetate quaereret utereturne rebus venereis: «Di meliora!» inquit: «libenter vero istinc sicut a domino agresti ac furioso profugi». Cupidis enim rerum talium odiosum fortasse et molestum est carere, satiatis vero et expletis iucundius est carere quam frui».

(10) *παύσωνται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσι* ha il testo; e in questa espressione primo il Mureto e poi l'Ast voller vedere una metafora tratta dall'uso delle marionette mosse co' fili; cf. Leggi I. pag. 644. A me la pare un po' lambiccata.

(11) Il lettore che sa quant'amore portasse Platone ad Aristofane, noti la scelta dell'adiettivo εὔκολοι che è l'epiteto attribuito da Aristofane a Sofocle: Rane 82. ὁ δ' εὔκολος μὲν ἐνθάδ', εὔκολος δ' ἐκεῖ.

(12) «Videtur indicare versiculum vulgatum et proverbii loco habitum». Muretus. Ma nol trovando altrove citato, non sappiamo a che pro' si rifarebbe il proverbio.

(13) Serifo una delle Cicladi, ma tanto piccola e sassosa e infeconda isola che diventò proverbiale. Quanto alla bella parola di Temistocle cf. Erodoto VIII. 125. con la nota appostavi dal Valckenaer; e Plutarco negli Apopht. Reg. Duc. pag. 1086. Cicerone anche qui traduce dal Nostro: «est istud quidem, Laeli, aliquid, sed nequaquam in isto omnia, ut Themistocles fertur Seriphio cuidam in iurgio respondisse, quum ille dixisset non eum sua, sed patriae gloria splendorem adsecutum: «Nec hercule» inquit, «si ego Seriphius essem, nec tu, si Atheniensis esses, clarus umquam fuisses». Quod eodem modo de senectute dici potest. Nec enim in summa inopia levis esse senectus potest, ne sapienti quidem, nec insipienti etiam in summa copia non gravis».

(14) Rettamente il van Prinsterer conghietturò che qui fosse a legger Lisia anzichè Lisania, trovando Lisia tra' figli di Cefalo, sebbene non il maggiore.

(15) διπλῆ ἢ οἱ ἄλλοι è proprio il nostro modo comune «il doppio che gli altri, o il doppio degli altri». La lezione del nostro luogo è data variamente da' Mss. e quindi agitata da' critici. Noi abbiamo accolto la lezione del Bekker che è pur'accettata dallo Stallbaum che la dichiara *unice veram*, e dall'Hermann. E tale lezione sembra veramente avesse sotto gli occhi Aristotele quando dettò i capi 1. del IV. e 4. del IX. de' suoi Etici a Nicomaco.

(16) È il framm. CCXXXIII. della Raccolta del Boeckh, ἐξ ἀδήλων εἰδῶν, non avendosi bastanti argomenti per dirlo un frammento de' threnoi quale lo disse lo Schneider.

Nella collezione del Bergk ha il numero 194. e 130. in quella dello Schneidewin.

(17) Riferisco a questo luogo la nota dello Schleiermacher «Es ist nicht bestimmt nachzuweisen, wen Platon hier im Sinne hat. Muretus nun hat gewiss Unrecht, dass diese Erklärung nur aus der vorhergehenden Rede des Kephalos abstrahirt sei. Eben so wenig aber möchte ich glauben, dass im gemeinen Leben gangbare Erörterungen damit gemeint seien, indem der Ausdruck ὅρος doch mehr auf eine Schule deutet. Der eine Theil nun kommt freilich in der spätern Theorie des Epikurs vor, welcher Gerechtigkeit bloss auf Verträge beschränkt, und es begreift sich, dass Sokrates hierüber so ausführlich ist, um überhaupt die Vorstellung aus dem Wege zu räumen, dass die Gerechtigkeit durch frühere Handlungen bedingt sein müsse und nichts ursprüngliches sei. Der erste aber scheint am natürlichsten der Megarischen Schule anheimzufallen, welcher, da sie überall Gutes und Wahres gleichstellte, die Lehre ganz angemessen ist, das Gute in der auf Verträge sich beziehenden Gerechtigkeit sei die Wahrhaftigkeit».

(18) Cf. Cic. de officiis III. 25.

(19) Polemarco che bazzica co' Sofisti si fa forte della nota definizione di Simonide τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἀποδιδόναι.

Cf. Simonidis Cei Carminum Reliquiae, Ed. F. G. Schneidewin fr. CXIV. pag. 116.

(20) L'assentarsi di Cefalo dalla discussione è egregiamente comentato in queste parole d'una lettera di Cicerone ad Attico, IV. 16. «Quod in iis libris, quos laudas, personam desideras Scaevolae, non eam temere dimovi, sed feci idem, quod in πολιτείᾳ deus ille noster Plato. Quum in Piraeeum Socrates venisset ad Cephalum, locupletem et festivum senem, quoad primus ille sermo haberetur, adest in disputando senex, deinde quum ipse quoque commodissime locutus esset, ad rem divinam dicit se velle discedere neque postea revertitur. Credo Platonem vix putasse satis consonum fore, si hominem id aetatis in tam longo sermone diutius retinuisset. Multo ego magis hoc mihi cavendum putavi in Scaevola, qui et aetate et valetudine erat

ea, qua esse meministi, et iis honoribus, ut vix satis decorum videretur eum plures dies esse in Crassi Tusculano. Et erat primi libri sermo non alienus a Scaevolae studiis ».

(21) In queste parole è certamente un po' d'ironia. Ricorda che i Sofisti davano a Simonide autorità grande, come ti avrà ben provato la discussione del Protagora e come già più volte abbiam detto; e tanta fama s'ebbe nell'antichità che Cicerone scrivesse di lui « Simonides non solum poëta suavis, sed etiam ceteroquin doctus sapiensque traditur ». De nat. Deor. I. 22.

(22) Interpungo: τί δὲ ὁ δίκαιος; e non τί δέ; ὁ δίκαιος....

Questo emendamento dello Stallbaum, seguito anche dall'Hermann, ritengo sicurissimo.

(23) Luogo agitatissimo dalla critica incominciando sin dal Mureto e dal Salvini, il qual ultimo propose l'inaccettabile emendamento καὶ ἀλθεῖν. Due mss. il Monacense e il fiorentino β dello Stallbaum o 19. del pluteo LXXX. offrono la variante μὴ παθεῖν che sa di glossema ben da lontano, sebbene sia stata accolta dal Bekker e in una delle sue molte edizioni dallo Stallbaum. Difensori della volgata son sorti il Faesi da prima in un diario filologico della Svizzera e in appresso Augusto Boeckh nella dissertazione premessa all'Index lectionum dell'università di Berlino pel semestre invernale del 1829.-30. La spiegazione del νόσον φυλάξασθαι καὶ μὴ παθεῖν offerta dal Boeckh con le parole: a morbo sibi cavere, morbumque fallere, devitare, latere ne te capiat, fu più tardi dichiarata da C. F. Hermann nelle sue Bemerkungen zu Plat. Republik. Gesammel te Abhandlungen u. Beiträge. Gotting. 1849. S. 160. Essa tuttavia a noi non persuade, nè l'autorità altissima del Boeckh e dell'Hermann vale a farci accettare il νόσον λανθάνειν; la quale locuzione stranissima, se si debba conservare καὶ νόσον ὅςτις δεινὸς φυλάξασθαι καὶ λαθεῖν, οὗτος κτέ., potrebbe almeno migliorarsi col facile emendamento καὶ μὴ λαβεῖν come ha fatto Ier. Müller. Ma dopo le diritte considerazioni fatte a q. l. dallo Stallbaum nella sua ultima edizione (1858. a pag. 66. 67.) noi leggiamo con lui e in parte con lo Schneider: ἆρ' οὖν καὶ νόσον ὅςτις δεινὸς φυλάξασθαι, καὶ λαθεῖν οὗτος δεινότατος ἐμποιῆσαι; E quindi la nostra versione che dalle altre tutte si scosta: E chi sia buono a guardarsi da una malattia, non sarà pure per secreti procedimenti abilissimo ad attaccare altrui il morbo?

In tutto questo luogo in fatti è un sofisma di parole, col quale Socrate imbroglia l'allievo de' sofisti.

(24) Accenna ai versi 595. 596. del XIX. dell'Odissea.

Col luogo nostro poi confronterai i detti socratici delle Memorie Senofontee III. 1. 6. e IV. 2. 15.

(25) Avverti che usa μετατίθεσθαι, la parola parlamentare, onde s'indica l'atto di deliberare dopo mutata sentenza.

(26) I sapienti chiama μακαρίους e l'Ast, strano a credersi! reputa dia loro un tale appellativo, perchè beati si godono nè s'accorgono quanto la sapienza loro saccheggino i moderni sofisti. E sì che nel Menesseno pag. 249. d. è chiamata allo stesso titolo μακαρία la bella Aspasia.

(27) Tre violenti e tiranni.

Periandro Corinzio altri lo noverò tra' sette sapienti; ma Platone non lo ricorda che tra' tiranni, quasi a confermare quello che sul conto di lui ci lasciò detto Erodoto nel III. 48. e nel V. 32. Il lettore ricorderà che nel Protagora pag. 343. a. Platone ha noverato i sette sapienti, ma da quel novero Periandro Corinzio è escluso per mettervi invece Misone Ceneo. Vedi la nota 145. a quel dialogo.

Di Perdicca re di Macedonia e padre d'Archelao sappiamo pochissimo più di quello ne è detto nel Gorgia pag. 470. d. Cf. la nota 47. D'Ismenia da Tebe non so proprio dirti chi sia. Quello ricordato nel Menone pag. 90. a., e intorno al quale versa la nostra nota 31. al Menone, non mi pare uomo da mettere in linea con Periandro, Perdicca e Xerse e poi per parlarne come sarebbe parlato di lui, bisognerebbe ammettere fosse già morto e questo non quadra con l'età assegnata al dialogo.

(28) Già il Mureto avvertiva la meravigliosa arte dramatica con la quale n'è offerto il nuovo personaggio di Trasimaco. Egli non appena su la scena presentasi, con la smodata arroganza sua, contrapposta alla modestia di Socrate, ti richiama a mente la nota sentenza tucididea: ἀμαθία μὲν θάρσος, φρόνησις δὲ ὄκνον φέρει.

Aristotele nel II. de' Retorici cap. 23. pag. 1400. ed. cit. ci lasciava questa notizia che ὡς Κόνων Θρασύβουλον θρασύβουλον ἐκάλει, καὶ Ἡρόδικος Θρασύμαχον «αἰεὶ θρασύμαχος εἶ.» il perchè il carattere datogli qui dall'artista, appare veramente storico, malgrado la contraria affermazione del malevolo Ateneo XI. 113. pag. 505. διαβάλλει δὲ ὁ Πλάτων καὶ Θρασύμαχον τὸν Καλχηδόνιον σοφιστήν. ὅμοιον εἶναι λέγων τῷ ὀνόματι.

(29) La stessa cosa diceva Callicle a Socrate nel Gorgia, pag. Stef. 486. c.

(30) «Urbanissime in Thrasymachum tamquam in lupum quemdam jocatur. Vulgi enim opinio est, quos lupus prior aspexerit, eis vocem ad tempus adimi; vitari autem hoc malum, si quis lupum prior intuitus sit. Plin. H. N. VIII. 34. Sed in Italia quoque creditur luporum visus esse noxius, vocemque homini quem priores contemplentur, adimere ad praesens. Scholiastes Theocriti in Idyll. XIV. 22. οἱ ὀφθέντες ἄφνω ὑπὸ λύκου δοκοῦσιν ἄφωνοι γίγνεσθαι. Virgilius Ecl. IX. 53.

vox quoque Moerin
Iam fugit ipsa: lupi Moerin videre priores».

Muretus.

(31) Ho studiato a conservare il modo idiomatico del mio testo. Esso fu dichiarato ottimamente da F. A. Wolf in queste parole: «idiomatis forma haec est, ut simpliciter iungantur duo membra inter se quodammodo contraria, quae nobis novitias linguas spectantibus magis perspicua fiant si ea interiecto quum inter se connectantur eorumque relatio implicatione periodica significetur». Cf. Lib. III. pag. 401. c. IX. pag. 589. e.

(32) ἀνεκάγχασε μάλα σαρδάνιον. Lo scolio a questo luogo e la rubrica di Polluce Onom. V. p. 210. provano come gli antichi ignorassero la origine di questa denominazione del riso fatto a mal'in cuore ed amaro e nel quale si contraggono i muscoli delle labbra nel modo che dicono facciali contrarre una certa erba della Sardegna.

(33) Di questo luogo comune della sofistica il lettore ha già avuto altri esempi nel Protagora prima alla pag. 337. c. e seg. e poi nel Gorgia pag. 483. b. c.

(34) Pulidamante per Polidamante nella forma dialettale de' Tessali. Di questo celebre atleta di Scotussa in Tessaglia abbiamo parecchi ricordi presso gli antichi. Parlano d'esso Luciano, Plutarco e Pausania. Cf. Pausania VI. 5. VII. 27. D'esso tra' moderni ha scritto assai lungamente, raccogliendo notizie quante ha potuto Celio Rodigino nelle sue Lect. Antiq. XIII. 36.

(35) Βδελυρὸς γὰρ εἶ ha il testo che veramente è più forte che non il mio *seccante* come appare dal v. 275. degli Acarnesi d'Aristofane, e dalla glossa di Timeo αἰσχροποιός.

(36) Il proverbio fatto anche latino *leonem radere* o *tondere*, che risponde al nostro più umile *lavar la testa all'asino.*

Al nostro luogo accenna manifestamente Aristide nell'Oraz. II. pag. 143.

(37) Questo modo non intese il Salvini che propose emendarlo οὐδὲν ὂν καὶ τούτων. Vedi Misc. Observat. V. P. II. pag. 279.

(38) «Mordax et protervum Thrasymachi convicium,» come dice lo Stallbaum, che richiama subito a mente l'*emunctae naris* oraziano in proposito di Lucilio.

(39) ἀλλότριον ἀγαθόν, quasi un bene straniero cui la pratica, è detta la giustizia. «Ein Gut, welches nicht dem Besitzer, sondern dem Nichtbesitzer Vortheil bringt» Müller.

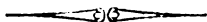
(40) Ho ammodernato quanto ho potuto meno la locuzione, ma non ho stimato possibile conservare intiero il concetto greco dell'εἰσφορά o della offerta e prestazione fatta dal cittadino allo stato. L'ateniese in fatti e il cittadino in generale degli stati greci non soffriva le dirette gravezze su la sua persona o su' propri averi, marchio ignominioso d'inferiorità o di servaggio; ma alle angustie della patria soccorreva con offerte che aveano l'apparenza d'essere

volontarie e spontanee (εἰσφορά) e per le prestazioni proprie (λειτουργίαι) ne alleviava le spese.

Di questo, che è 'l fondamento di tutto il sistema finanziario ateniese, è impossibile discorrere convenientemente in una nota. Rimandiamo il lettore al capitolo I. del Libro IV. della Staatshaushaltung der Atheuer del Boeckh pag. 618. e seg. del vol. I. della seconda edizione. Quanto poi alla opposta parte del riscuotere, ricorderemo che qui s' accenna a' θεωρικά, ond' è stato altra volta discorso, e alle σιτοδοσίαι o alle distribuzioni di grano, che se avevano lo stesso scopo, bene indicatoci dalle Vespe d'Aristofane, v. 714., furono tuttavia molto meno frequenti ad Atene che non a Roma. Vedi il capo XV. del Libro I. della sopra citata opera del Boeckh, vol. I. pag. 125.

(41) « Quemadmodum balneator aqua largissima lavantes solet perfundere, ita immensam quamdam verborum copiam in aures nostras infundens ». Ast.

Vedi come il nostro luogo sia stato imitato da Luciano, Demosth.: Enc. § 16.

(42) Luogo manifestamente imitato da Giuliano or. II. pag. 69. c. e da Tomistio or. XVIII. pag. 220. b.

LIBRO SECONDO

SOMMARIO DEL LIBRO II.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO SECONDO

Capo I. Stef. vol. II. pag. 357.

Io pertanto, così avendo parlato, credevami d'essermela cavata dal disputare; ma in fatto, come si parve, questo non fu che 'l proemio [1]. Chè Glaucone il quale si dà sempre e in tutte cose a divedere fortissimo [2], anco questa volta alla ritirata di Trasimaco non s'acconciò, ma così fecesi a dire: o Socrate, è tuo proposito forse di far le viste d'averne persuasi, o persuaderci vuoi veramente che ad ogni modo è meglio esser giusto che ingiusto?

Veramente, risposi, ben lo vorrei, se pur da me dipendesse.

Allora, riprese, tu non fai ciò che vuoi; avvegnachè dimmi un po': non ti pare v'abbian tai beni che non vorremmo già avere pel desiderio che sentiamo degli effetti loro, ma sì li bramiamo per loro stessi? Ad esempio passarcela allegramente, e tutti i piaceri che sono innocenti, ancorchè non ne venga un bel nulla in appresso se non il diletto di chi li prova? [3]

Parmi di certo, rispos' io, ve ne abbia.

E poi? v'hanno quelli che amiamo per loro medesimi e in grazia pur degli effetti che d'essi procedono? ad esempio: esser saggio, vederci, esser sano; questi in fatti per ambodue i rispetti li abbiamo cari.

Sì, risposi.

Vedi tu ancora, riprese egli, una terza specie di beni, della quale è 'l fare esercizii ginnastici, ed essendo ammalato curarsi, e lo esercizio della medicina e così ogni altro modo di far denaro? Questi veramente li diremmo laboriosi, ma che pure ci giovano e se per loro medesimi non sapremmo che

farcene, li abbiamo tuttavia cari in grazia della mercede e di tutti gli altri effetti che ne procedono.

V' ha certo, diss' io, anco questa terza specie. Ma e che ne viene? (4)

In quale di queste specie collochi tu la giustizia? dimandò egli.

In quella, cred' io, ch'è la più bella, risposi; che per sè 358. stessa e per gli effetti suoi vuol' essere amata da chiunque aspiri ad esser felice.

Pure non così sembra alla moltitudine, replicò egli, ma sì che la sia della specie che costa fatica, alla quale è a dar opera per la mercè e la bella fama che apporta, laddove per sè medesima sarebbe a fuggire come quella che riesce molesta.

Capo II. So bene, diss' io, che così si estima e già da un pezzo Trasimaco come tal la vitupera. Ma io, come pare, d'intelligenza son duro.

Or bene, riprese egli, da' ascolto anco a me, se così ti pare. Sembrami in fatti che Trasimaco più presto che non dovesse, siasi lasciato, com' un serpe, incantare da te (5); ma a me non m'è entrata in testa la dimostrazione, nè per l' una nè per l'altra parte. Perchè vorrei sentir dire che cosa sia in sè medesima e ingiustizia e giustizia e quale potenza questa s' abbia quand' alberga nell' animo, lasciando da banda e le mercedi e gli effetti che ne procedono. Farò dunque così, se ti piaccia: riprendendolo, darò al discorso di Trasimaco compimento e anzi tutto dirò quale affermino sia la giustizia e donde ella proceda; in secondo luogo, come tutti quanti ad essa danno opera, contro voglia la pratichino, e quasi una necessità, non già come un bene; e per terzo dimostrerò che a buona ragione così fanno: da che di gran lunga migliore è la vita dell' ingiusto che non quella del giusto, a quello che dicono. Chè veramente, o Socrate, a me non pare così; ma io trovomi in gravi dubbiezze, assordato come sono da' discorsi che odo di Trasimaco e d'altri innumerevoli; coladdove un ragionamento a favore della giustizia, com' ella sia qualcosa di meglio della ingiustizia, i' nol sentii mai da veruno; e sì che 'l vorrei. Io vorrei sentirla encomiare in sè stessa e per sè stessa, e da te massima-

mente i' m'attendo d'averlo da udire. Per ciò, andando per le lunghe, mi farò a lodare la vita ingiusta e con le mie stesse parole ti darò l'esemplare del modo, ond'io voglio sentir da te vituperar la ingiustizia e la giustizia lodare. Ma guarda se ti va, ciò ch'io dico.

Ottimamente, diss'io; di che altro in fatti proverebbe maggior diletto a parlare ed a sentire parlare, chi abbia fiore di senno?

Tu di' benissimo, riprese egli, e ciò che ho dichiarato di dire per primo ascolta: che cosa sia e donde nasca giustizia. Commettere in pertanto ingiustizia sostengono che di natura sua sia bene e patirla male; ma al patire ingiustizia andar congiunto più male, che non bene al commetterla; tanto che quando si fu fatta e patita reciprocamente ingiuria e saggiato l'un caso e l'altro, a quanti non se ne sarebbon potuti cavare, parve miglior consiglio acconciarsi tra loro 359. a non fare nè patire ingiuria [6]; e di qui appunto avere avuto cominciamento e leggi e convenzioni; e quello che la legge imponesse, aver preso nome di legittimo e di giusto, e questa essere la propria genesi della giustizia e insieme la essenza sua, che si trova ad essere intermedia tra l'ottimo, nel caso che del danno altrui fatto non paghi la pena, e 'l pessimo, quando del danno patito impotente sia a prender vendetta; e quindi il giusto che si viene a trovare nel mezzo tra' due, non già come bene essere amato, ma come qualcosa d'onorevole per la impotenza in che mette di fare ingiustizia; dove che quegli il quale sia potente a commetterla ed uomo sia veramente, non farebbe mai patto con chi che sia di non mai fare e patire ingiuria: sarebbe in fatti follia da sua parte. Eccoti dunque tal quale ella è, o Socrate, la natura della giustizia e donde ella deriva, secondo che si suol dire.

Capo III. Come poi coloro eziandio, i quali, per la impotenza di fare altrui male, le prestan culto, lor malgrado ad essa lo prestino, potremo ottimamente intendere, se questa supposizione facciamo nella mente nostra. Concediamo per un momento piena licenza di far che che vogliano tanto al giusto quanto all'ingiusto e poi osservandoli accompagnamoli là dove la passione li tragge

ambidue. E manifestamente noi sorprenderemmo il giusto che si mette per la via medesima dell'ingiusto verso i grossi profitti, cui naturalmente ogni natura come bene prosegue, dove che per la legge è violentemente addotta al culto dell'uguaglianza. Questa piena licenza ch'io dico, vorrei poi la fosse tale, qual se la potenza s'avessero che dicono sia stata propria di Gige [avo del re della Lidia] (7). Era costui pastore al servigio del sire di Lidia a quel tempo, e sopraggiunta una grossa tempesta con terremoto, s'aprì in qualche parte la terra, e nel punto medesimo ov'egli era al pascolo, si fe' una fessura: com'e' videla e n'ebbe fatto in sè medesimo le meraviglie, vi si calò dentro, e tra tante altre cose stupende, di cui favoleggiano, scòrse anco un cavallo in bronzo e vuoto, che avea due porticine: affacciatovisi ebbe poi a vedervi entro un cadavere, maggiore, come pareva, della comune misura degli uomini, il quale nient'altro s'aveva all'infuori d'un anello d'oro alla mano; cui presosi, e' ritornò fuori. Come venne la consueta radunanza de' pastori per dar conto, com'ogni mese, delle greggi al re, anch'egli vi si recò, portandosi seco il suo anello. E assisosi insieme con gli altri accaddegli di voltare la piastra dell'anello dalla sua propria parte, di dentro verso il cavo della mano. E ciò fatto, divenne invisibile a chi gli sedeva
360. d'intorno, e di lui si parlò come fosse assente. Ne meravigliò costui e di bel nuovo, data una girata all'anello, voltò al di fuori la piastra, e voltata che l'ebbe, tornò ad esser visibile. Ciò avendo avvertito, volle provare, se questa fosse virtù dell'anello, e così sempre accadevagli che se voltava la piastra al di dentro invisibile addivenisse, e di fuori visibile a tutti. Fatto certo di ciò, die' subito opera per esser uno degl'inviati al re; e giunto che fu, sedotta la donna di lui, fermò con essa di dar morte al re e d'occuparne l'imperio. Ora se due quelli anelli stati fossero, e l'uno avesse portato l'uom giusto e l'uomo ingiusto l'altro, come a me pare, nessuno sarebbe stato sì forte da tenersi a giustizia saldo, nè avrebbe saputo dalle altrui cose astenersi e non le toccare, facoltà avendo di prendersi senza verun timore che che volesse dalla pubblica piazza, e nelle altrui case entrando, trovarsi con chi

meglio piacessegli, e mettere a morte e da' ceppi liberare chiunque volesse e fare tutto che talentassegli, essendo come un dio in mezzo a gli uomini; e di questa guisa operando, non avrebbe fatto nulla di diverso dall'altro, ma ambodue sarebbono giunti al termine istesso. Certo ben si potrebbe dire, sia questo un grande argomento che niuno di deliberata volontà sia giusto, ma solamente da necessità costrettovi, avvegnachè in privato nessuno sia buono, ma anzi ciascuno, il quale si pensi di poter commettere ingiustizia, ingiustizia commetta. Ognuno in fatti ritiene che nelle private relazioni molto meglio gli giovi ingiustizia che non giustizia, e creder crede il vero, come dimostrerà chi si mette a farne ragionamento; avvegnachè se uno, conseguita avendo tal facoltà, non volesse affatto ingiustizia commettere, nè toccasse la roba altrui, miserrimo si parrebbe a quanti lo avessero in conoscenza e stoltissimo, ma lo loderebbero tuttavia in apparenza facendosi reciproco inganno in fra loro pel timore d'averne a patir danno (8). E così è veramente.

Capo IV.

Quanto poi al giudizio della vita di cotestoro, onde parliamo, dove l'uomo affatto giusto contrapponiamo a quello che è ingiusto affatto, saremo in caso di pronunziare retto giudizio: altrimenti no. E qual n'è dunque la differenza? Ella è questa. Non togliamo nulla di ciò che sia ingiusto all'ingiusto, nè nulla di quello sia giusto al giusto, ma e l'uno e l'altro supponiamo perfetto in sè e nella esplicazione della propria sua attività. Primieramente adunque operi l'uomo ingiusto come gli abili artefici operano nell'arte loro. Un esperto pilota, per esempio, od un medico distingue ciò che nella sua propria arte è possibile e ciò ch'è impossibile; e a quello dà opera, quest'altro poi lascia andare, e dove mai gli accada sbagliare, sa l'errore correggere: e così pure l'ingiusto, mettendo mano ad opere veramente ingiuste, si tenga ben nascosto, se vuol riuscire ingiusto davvero; chè quegli il quale si lasci cogliere, è da stimare un dappoco; laddove lo estremo della ingiustizia è nel passar per giusto senz'essere (9). Nel vero ingiusto egli è per ciò da supporre ingiustizia piena e perfetta e non gliene sottrarre alcunchè,

361.

ma anzi è da ammettere che, le più grandi ingiustizie commettendo, s'acquisti la più bella riputazione di giustizia, e dove gli accada di fare sbaglio, sia buono a correggersi e buono a parlare sino a persuadere chi gli rinfacci le sue ingiustizie e a conseguire per forza quanto si possa per forza ottenere soltanto in grazia del valor suo, del suo vigore e della potenza sua propria e de' suoi amici. Di fronte a costui, così per dire, collochiamo il giusto: un uom semplice e generoso, che, com'Eschilo dice, non parer vuol egli, esser ottimo ei vuole [10]. Il parere anzi è da tor via; perchè dov'egli paia giusto, s'avrà onori e premi, come tale appunto che giusto si pare; onde sarà mal sicuro se per amore del giusto, ovvero degli onori e de' premi tale si sia. Bisogna dunque affatto spogliarlo di tutto fuori che della giustizia, e così ridotto, porlo di fronte a quel primo; tanto che senza aver commesso ingiustizia veruna, s'abbia fama d'estrema ingiustizia, e così la giustizia sua sia messa eziandio alla prova della mala fama e degli effetti che dalla mala fama conseguitano; ma egli duri immutato sino alla morte con le apparenze d'ingiusto per tutta la vita, pur giusto essendo, affinchè ambidue così giungano sino a gli estremi termini, della giustizia l'uno, e l'altro della ingiustizia, e possa farsi vero giudizio, quale de' due sia stato meglio felice.

Capo V. Capperi, esclamai io, o 'l mio diletto Glaucone, tu ce li dai proprio intieri, come fossero veri ritratti, questi due uomini, perchè ne facciamo giudizio.

Quant'io so meglio, rispose. Perchè quando sian tali, non credo, v'abbia più difficoltà veruna a venir ragionando, quale sia la vita che a ciascuno de' due si aspetta. Bisogna dunque seguitare a dire, e se ti parrà ch'io dica troppo dure cose, o Socrate, fa' conto, non sia già io che parlo, ma sì coloro i quali anzichè alla giustizia, alla ingiustizia dan lode. E' seguitano pertanto a dire così: il giusto di questa guisa disposto dell'animo, sarà sottomesso alle verghe, a' tormenti, ad esser gettato in catene, a farsi cavar gli occhi e a finire, dopo sof-

362. ferta ogni fatta dolori, sopra una croce [11]; e allora conoscerà come l'uomo abbia da voler parer giusto e non essere, e la

sentenza d'Eschilo molto più drittamente sia da applicare all'ingiusto. Avvegnachè affatto secondo verità sarà detto che lo ingiusto, in quanto mira ad un termine che tiene del vero nè vive per la sola apparenza, non già ingiusto parere ma essere vuole,

« . . . . in sè godendo
Del profondo suo senno, onde radice
Han gli egregi consigli; » [12]

ed anzi tutto avere imperio su la città, come tale che passi per giusto; condur moglie da qualunque stato gli piaccia e dare cui voglia le sue figlie in isposa; aver che fare e stringer patti con chi egli abbia scelto, ed oltre a tutto ciò far con suo pro' buoni affari, non avendo scrupolo di commettere ingiustizia. Se s'appresenti a una gara, tanto in pubblico quanto in privato, aver sempre il disopra e gli avversari soverchiare nella ricchezza, e pur soverchiando mantenersi ricco da far bene a gli amici e danno a' nemici e a gli dei fare a suo tempo splendidi sacrifizi ed offerte, prestando a gli dei maggior culto che 'l giusto non faccia, e beneficando quelli tra gli uomini ch'egli voglia, sì che alle esterne apparenze sia a gli dei meglio accetto del giusto. Così dicono, o Socrate, che ben meglio che non al giusto e da gli dei e da gli uomini allo ingiusto s'apparecchi la vita.

Capo VI.

In questa guisa avendo favellato Glaucone, io aveva già in mente di replicargli alcunchè, quando Adimanto, il fratel suo: non ti pare, o Socrate, si fece a dire, che di questo ragionamento se ne abbia abbastanza?

E perchè no? risposi.

Tuttavia, riprese egli, quello che massimamente importava che fosse detto, non è stato detto.

Il fratello dunque, diss'io, com'il proverbio insegna, al fratello soccorra [13]; e tu, s'egli ha lasciato indietro qualcosa, lo aiuta. Benchè quello ch'egli ha detto, è più che bastevole per mettermi a terra e rendermi impotente a levare la voce in favore della giustizia.

Inutile è ciò che dici, riprese; ascolta un momento. Egli è di mestieri, noi ripassiamo anco tutti i ragionamenti con-

trari a questi che ha detto costui, i quali sono a lode della giustizia e a vitupero della ingiustizia, affinchè meglio chiaro apparisca quello che si è proposto Glaucone. Ora a' figliuoli i padri, e tutti quanti si prendono d'altri pensiero, vanno dicendo

363. e fanno esortazioni continue, che bisogna esser giusti, non già lodando in sè medesima la giustizia, ma la buona reputazione che d'essa viene, avvegnachè cui passi per giusto, dalla buona fama provengono e le magistrature e i buoni matrimoni e tutto il resto che Glaucone è venuto testè enumerando come procedente dalla buona riputazione all'uomo ingiusto. Gli effetti d'una buona riputazione amplificano eziandio cotestoro; chè mettendo in conto anco la buona estimazione da parte degli dei, possono noverare gli abbondevoli beni che, a loro dire, gli dei concedono a' pii, secondo che affermano il buon Esiodo ed Omero: per quello gli dei a pro' de' giusti danno vita alle querce:

« Che dan ghiande alla vetta e a mezzo l'api;
E per essi l'agnelle onuste sono
De' be' velli lanosi.... » (14);

e così seguitando molti altri beni; e similmente anco l'altro che dice:

« Qual di Re sommo che sembiante a un nume
Sostiene il dritto: la ferace terra
Di folti gli biondeggia orzi e frumenti,
Gli arbor di frutti aggravansi, robuste
Figlian le pecorelle, il mar dà pesci (15).

Museo e 'l figliuolo suo (16) anco più splendidi doni promettono da gli dei dispensati a' giusti. E' li conducono all'Ade (17) ne' loro canti, e là adagiatili li fanno assistere al convito de' pii e coronati passarsela sempre nella ebbrezza, avendo ritenuto che bellissimo premio della virtù sia eterna ebrietà. Altri eziandio a più lungo termine i premi riportano che vengono da gli dei; i figli de' figli, essi dicono, e la generazione di lui nella posterità perdurano all'uomo pio e saldo a' giuramenti (18). E così e per altri simiglianti modi encomiano la giustizia. Gli empii all'incontro e gl'ingiusti seppelliscono in una melmosa palude dell'Ade e li dannano a portar acqua in un vaglio; mentre insino a tanto che vivono, d'ob-

brobriosa fama li coprono, e tutti i vituperii, onde Glaucone discorse in proposito de' giusti che per ingiusti passano, a gl' ingiusti appiccano e non altrimenti. Questo è pertanto l'elogio e questo il vitupero degli uni e degli altri (19).

Capo VII.

Oltre a ciò considera, o Socrate, anche quest'altra specie di ragionamento che in proposito della giustizia e della ingiustizia si suol tenere tanto ne' privati discorsi, quanto eziandio da' poeti. Tutti a una voce proclamano che la sophrosyne e la giustizia sian qualche cosa di bello, ma ardue a conseguirsi e difficili; laddove la intemperanza e la ingiustizia soavi e facili ad acquistarsi e turpi solo per l'opinione degli uomini e secondo la legge. Ma, come universalmente s'afferma, più profittevoli son gli atti ingiusti che i giusti; e i malvagi ricchi e d'altre facoltà provveduti, soglionsi ordinariamente proclamare beati e avere in onore così in pubblico come in privato: gli altri invece, che deboli e poveri siano, dispregiare e tenere in non cale, confessando con ciò che gli uni siano degli altri migliori. E di tutti questi discorsi quelli che si fanno in proposito degli dei e della virtù, destano anco maggiore la meraviglia: quasi che gli dei a molti buoni disgrazie e triste vita apparecchino, e contraria sorte a' contrari. Cianciatori ambulanti e indovini che bazzicano per le case de' ricchi, fannoli persuasi sia in loro, concessa da gli dei per via di sacrifici e d'incantagioni, tal facoltà, che dove un peccato lor proprio o de' progenitori li macchi, possan purgarsene in mezzo alle feste e a' piaceri; e dove la voglian fare ad un inimico, possan farla ugualmente e al giusto e all'ingiusto e con poca spesa, per via di certi blandimenti e secreti loro persuadendo gli dei a favorirli (20). E a tutti questi loro ragionamenti allegano testimoni i poeti; ora in proposito della facilità dell'esser malvagi ci danno:

364.

« Della malvagità venir a capo
Facil' è impresa, agevole la via,
E ben presso n'alberga; ma 'l sudore
Dinnanzi alla virtù posto han gli dei (21),

e 'l cammin che v'adduce, lungo è e scosceso: ora invece che

gli dei si lascino piegare dagli uomini attestano con l'autorità d'Omero perch'egli ha detto:

« Chè i numi stessi, sì di noi più grandi
D'onor, di forza, di virtù, son miti;
E con vittime e voti e libamenti
E odorosi olocausti il supplicante
Mortal li placa nell'error caduto » (22).

Indi ti metton dinanzi un mucchio di libri (23) di Museo e d'Orfeo, figliuoli di Selene e delle Muse, come vanno dicendo, e secondo quelli si spacciano a far sacrifici, persuadendo non solo a' privati, ma eziandio alle città, che per via di sacrifici
365. e della giocondità delle feste, v'abbiano rimissioni e purgazioni de' peccati tanto pe' vivi quanto pe' morti, cui dan nome d'iniziazioni, le quali ne liberano da' mali di là, che terribili attendono chi non le adempia.

Capo VIII. Tutte queste cose, o diletto Socrate, ed altrettante cotali si vanno dicendo in proposito della virtù e della malvagità, per dimostrare, come uomini e dei abbianle in onoranza; e che effetto crederem noi debbano fare, sentendole dire, nell'anime de' giovani d'indole ben naturati e capaci di trovar come a volo le conseguenze che ne discendono? Come disposto dell'animo e per che via mettendosi potrà uno passar meglio la vita? Probabilmente andrà ripetendo seco medesimo il detto di Pindaro

« Degg'io con la virtù quell'alta torre
O con obliqui inganni » (24)

ascendere ed in questi tutt'intorno chiudendomi m'ho a passare la vita? Quello che mi si annunzia ov'io sia giusto e tale non paia, utilità nessuna dicon m'apporti, ma travagli e pene manifeste; all'ingiusto all'incontro il quale sappia darsi apparenza della giustizia, una beata vita s'annunzia. Se dunque, il parere, come i saggi ne insegnano, anco a veritate fa violenza e di felicitate causa è per l'uomo, ad esso è da volgersi con tutte quante le forze; e tutt'intorno a me stesso bisogna io mi dipinga un frontispizio e un contorno che abbia la prospettiva della virtù e vesta la pelle volpina d'Archiloco sapientissimo per di dietro gaietta e luccicante (25). Ma, chi è malva-

gio, si farà a dire taluno, non è facile nol dia mai a divedere. Nessuna, risponderemo, delle grandi imprese è per sè facile; tuttavia, se saremo per averne felicità, egli è da mettersi per questa strada che il ragionamento ci segna (26). A fine di coprirci in fatti ci legheremo alle congiure ed alle società secrete; v'han poi i maestri della persuasione (27), che la sapienza ne trasmettono sì d'arringare ne' parlamenti, e sì di tenere giudiziali orazioni; e per opera loro una parte con le buone e un'altra parte portandoci via a viva forza, faremo d'andar sempre più innanzi senza pagarne il fio. Ma non è possibile nè restar celati nè far violenza a gli dei. Ora o che essi non ci sono ed affatto le umane cose non curano, ed allora a noi non deve calere affatto di restarci celati; se poi veramente ci sono e son provvidenti, non altronde li conosciamo o ne abbiamo avuto notizia, che da' discorsi altrui e da' poeti che ne hanno celebrato le origini. Questi medesimi poi ci vengon dicendo che per via di sacrifici, di voti, di supplicazioni e di donativi sono capaci di piegarsi a' desiderii nostri. E così o in nulla o in ambodue questi punti è da prestar loro fede. E se fede s' ha lor da prestare, dobbiamo commettere a nostra posta ingiustizie e de' frutti delle ingiustizie nostre offerir sacrifici. Imperciocchè dove giusti noi siamo, ce la passeremo senza i gastighi degli dei, ma i profitti della ingiustizia manderemo a monte; dovechè, ingiusti essendo, faremo il pro' nostro e poi andando di là peccatori, per via di preghiere riusciremo a farli persuasi, e senza pena di sorta ce la caveremo. Ma nell'Ade avremo da pagare la pena delle ingiustizie che di qua avremo commesso, o noi medesimi ovvero i figli de' figli nostri. Sì, o dolcissimo, dirà chi a questo modo argomenta, ma dalle iniziazioni e da' numi espiatori (28) s'avran beneficio di tornar mondi, come ne insegnano le più grandi città e i figli degli dei, ciò è dire i poeti e i profeti nati da gli dei, i quali appunto che così stiano le cose ci vengono significando. 366.

Capo IX.

E per qual mai ragione preferiremmo noi la giustizia alla maggiore ingiustizia? Cui se giungeremo a conseguitare, le apparenze serbando del buon costume, in vita ed in morte ci comporteremo secondo buona ragione, come afferma la mag-

giore e miglior parte degli uomini. Ora, dopo tutti questi discorsi, che argomento v'ha, perchè vogliasi aver la giustizia in onore da tale che una qualche potenza si abbia, vuoi per ricchezze, vuoi per la forza corporea o per la nobil progenie, anzi che dare in una grassa risata se la senta lodare? Mentre se taluno sia anco nel caso di provare falso quello che detto abbiamo e riconosciuto abbia veramente che ottima cosa è giustizia, ha pur sempre molta indulgenza, nè già se la prende con gl'ingiusti, perchè sa, che meno chi per una quasi divina natura la ingiustizia abbia in dispregio, o chi essendone pervenuto alla perfetta conoscenza se ne astenga, di tutti gli altri nessuno è giusto di sua deliberata volontà, ma o per mancanza di coraggio, o per vecchiezza, o per altra debolezza consimile il fare ingiustizia condanna, messo com'è nella impossibilità di commetterla. La cosa poi è da ciò manifesta: che 'l primo tra cotestoro il quale venga in potenza, è 'l primo a fare ingiustizia secondo la facoltà sua. Nè la cagione altra n'è se non quella, ond' ha preso le mosse tutto quanto il ragionamento che cotestui ed io t'abbiam fatto, o Socrate; che cioè, o egregio in fra tutti quanti vi dite encomiatori della giustizia, incominciando di lontano da gli eroi, e poscia gli altri onde ci sono stati conservati i discorsi in sino a gli uomini presenti, niuno mai vituperò la ingiustizia, nè alla giustizia die' lode con altro argomento se non la buona riputazione, gli onori e i premi che ne provengono; ma l'una e l'altra in sè stessa, nella virtù sua propria a rispetto dell'anima che in sè l'accolga, senza tener conto nè degli dei nè degli uomini, niuno mai nè in verso nè in prosa convenevolmente discorse, per provare come l'una sia il massimo malanno che possa all'anima apprendersi, e 'l massimo bene giustizia. Se così
367. sino dal bel principio voi tutti aveste parlato e ce ne aveste fatti persuasi sin da fanciulli, non staremmo già in guardia gli uni degli altri per non avere a patire ingiustizia, ma cadauno sarebbe stato un'attenta sentinella di sè medesimo, per la tema che commettendo ingiustizia non si trovasse involto in gravissimo male. Queste cose medesime, o Socrate, e forse ancora di più, Trasimaco e qualcun altro sarebbe stato

al caso di dirti in proposito della giustizia e dell'ingiustizia, rovesciando temerariamente, com'io ritengo, la natura d'amendue; ma io, poichè non deggio nulla nasconderti, pel gran desiderio di sentir dire il contrario da te, sono andato quant'ho potuto più per le lunghe. Ti guarda dunque dal farci soltanto dimostrazione, che la giustizia all'ingiustizia è preferibile; ma sì, quali effetti l'una e l'altra portando in chi l'accolga, l'una poi sia bene in sè stessa, e l'altra sia male. Quanto alle apparenze, lasciale da banda, come t'ha raccomandato Glaucone. Che se non tolga via d'ambo le parti le apparenze veraci e le bugiarde v'aggiunga, noi potrem dire, tu 'l giusto non lodi, ma il sembrar tale, nè essere ingiusto vituperi ma parer tale, ed anzi n'esorti ad essere occultamente ingiusti, e così con Trasimaco ti trovi d'accordo che la giustizia sia un bene per gli altri e che profitta al più forte, laddove utile è in sè stessa e profittevole la ingiustizia, e al debole solamente nociva (29). Or dunque da che tu hai posto nel numero de' beni massimi la giustizia, di quelli appunto che non per gli effetti loro soltanto hannosi da conseguire, ma sì piuttosto per loro medesimi, come vedere, udire, pensare, esser sani e quanti altri beni son tali di lor natura, nè già tali si estimano, per questo rispetto medesimo di' le lodi della giustizia, in quanto la giova cui l'abbia in possesso, dove invece la ingiustizia è a danno, lasciando a gli altri di dir le lodi della buona mercè e della buona riputazione. Avvegnachè da altri io tollererei che così la giustizia lodassero e biasimassero la ingiustizia, lodando o biasimando la mercè e la riputazione che se ne ritragge; ma da te no, se pur tu altrimenti non voglia, per ciò che tutta quanta la vita hai passata null'altro che questo studiando. Non venir dunque a dimostrarci col tuo ragionamento soltanto come la giustizia alla ingiustizia sia preferibile; ma quali effetti producendo l'una e l'altra di per sè in chi l'accolga nell'animo, sia che uomini e dei ne abbiano o no conoscenza, l'una sia bene e male l'altra.

Capo X.

Io aveva avuto sempre in buona estimazione il naturale ingegno di Glaucone e Adimanto, ma allora, avendoli sentiti così ragionare, ne presi diletto grandissimo e così fecimi a

368. dire: Non a torto, o figli d'egregio padre (30), l'amator di Glaucone die' principio all'elegia dettata per voi che v'eravate coperti di gloria alla giornata di Megara (31), con quel verso:

« O figli d'Ariston, divina stirpe
D' inclito padre.... » (32)

Ben vi quadrano, o amici, queste parole, a me sembra; e veramente qualcosa di divino ha da essere in voi, se essendo al caso di parlarne come ne avete parlato, non siete venuti nella persuasione che la ingiustizia alla giustizia sia preferibile. E veramente che persuasi voi non ne siate, m'avete tutta quanta l'aria. E da tutto il vostro costume io l'argomento, avvegnachè de' discorsi vostri dovrei stare in gran diffidenza: ma quanto maggior fede io vi presto, tanto più crescemi il dubbio di quello m'abbia da fare. Non so in fatti come prendere le difese, ed omai credomi affatto impotente, e n'ho in questo il segnale che ciò ch'io credeva d'aver messo in chiaro, rispondendo a Trasimaco, come cioè la giustizia alla ingiustizia sia da preferire, voi non me l'avete ammesso. D'altra parte io non so proprio abbandonar questa causa; chè temo non sia pio ricusarsi, quand'uno assista alla vituperazione della giustizia, dal prenderne la difesa, finchè abbia un filo di fiato da parlare. Il meglio è dunque, per quanto io possa, levarmi in difesa di lei.

Glaucone e gli altri mi supplicavano allora con ogni fatta preghiere prendessi la difesa della giustizia, nè lasciassi cadere la disputa, ma mettessimi a ricercare che cosa l'una sia e che cosa l'altra e quale sia veramente il profitto che d'ambedue procede. Dissi dunque quello mi parve: la ricerca, a cui ci accingiamo, non è ricerca di poco momento; ma sì, credo, da uomo che abbia ben acuta la vista. E poichè noi non siamo da tanto, parmi, seguitai a dire, sia questa ricerca da fare a quello stesso modo, che se imposto essendo di leggere da lontano minuti caratteri a tale che di vista corta fosse, questi venisse poscia a sapere che gli stessi caratteri più grandi e in maggiori proporzioni altrove si trovano; a cotestui certo parrebbe un tanto di guadagnato, cred'io, se, letti prima gli

uni, potesse poi considerare a sua posta i più piccoli, dove si trovino ad essere identici....

Certissimamente, rispose Adimanto, ma che ci vedi tu di simile in tutto questo con la ricerca intorno al giusto?

Te lo spiegherò ben'io, risposi. La giustizia, noi diciamo, che è propria tanto d'un sol individuo, quanto d'un intiero stato?

Sicuramente, diss'egli.

E uno stato non è qualche cosa di più grosso d'un sol'uomo?

Certo che è maggiore, rispose.

Che dunque la giustizia non si trovi forse ad esser maggiore nello stato che è più grande, e quindi a distinguer più facile, e per ciò, se vi piaccia, mettiamci da prima a ricercare che ella sia negli stati; in appresso poi la considerazione medesima faremo in ciascun individuo, ricercando la simiglianza del più grande nella forma del più piccolo. 369.

Veramente, rispose, mi pare tu abbia detto benissimo.

Or bene, ripresi io, se noi prendiamo col nostro discorso a considerare lo stato qual'e' nasce, ben vedremo e la giustizia e la ingiustizia nascere in esso.

Probabilmente, rispose.

E s'egli è così, non v'ha buona speranza che più chiaramente scopriamo ciò che andiamo cercando?

Buona al certo.

E non ti pare sia 'l caso di provarcisi? abbenchè io ritengo, la non sia facile impresa. Fate dunque la indagine.

La fu fatta di già, rispose Adimanto, pur senz'altro la fa.

Capo XI.

Lo stato pertanto, diss'io, com'io credo, per ciò esiste che cadauno di noi a sè stesso non basta, ma di molte cose abbisogna. Credi tu v'abbia altra prima cagione dello stabilirsi d'uno stato? (33)

Verun'altra, egli rispose.

Così dunque uno l'altro in suo servigio appellando e poi per qualche altro bisogno un altro ancora, bisognosi come sono di ben molte cose, e molti in una medesima convivenza raccogliendosi sozii ed aiutatori, a tal convivenza abbiam dato nome di stato. Non è così?

Così appunto.

E per questo l'uno all'altro dà parte di ciò onde dà parte, ovvero a sua volta partecipa, secondo giudichi sia meglio per sè medesimo.

Sicuramente.

Or bene, diss'io, co' nostri ragionamenti mettiamci a costruire sin dal suo primo cominciamento lo stato, e a ciò, com'è bene da attendere, ci servirà l'uso nostro.

Certamente.

Primo e massimo bisogno pertanto quello è d'apprestarci il nutrimento al fine d'esistere e vivere.

Affatto.

Secondo, quello dell'abitazione e terzo il vestito e altri tali.

Così è appunto.

Or bene come lo stato basterà egli a cotante provvigioni? Non è egli per ciò che uno fa l'agricoltore, l'architetto un secondo, e un altro il tessitore, e non v'aggiungeremo poi anche il calzolaio e qualunque altro sia che ne ministra le cose del corpo? (34)

Certo.

Lo stato dunque, ridotto alle più strette necessità, di quattro o cinque uomini al più consterebbe.

E' si pare.

Or dimmi? cadauno d'essi è mestieri metta a tutti in comune l'opera sua, sì che, per esempio, uno essendo l'agricoltore procacci il vitto per quattro e per qnattro spenda tempo e fatica, a fine d'apprestar loro il nutrimento, e farne parte a gli altri; ovvero per sè solo, non si curando degli altri, avrà da produrre la quarta parte soltanto del vitto necessario, e 370. nella quarta parte del tempo, per dare le altre tre parti del tempo a procurarsi l'abitazione una, un'altra il vestito e la terza i calzari, senza metter nulla in comune con gli altri, ma a' suoi propri bisogni da sè medesimo provvedendo?

E Adimanto rispose: forse, o Socrate, a questo modo la cosa sarebbe più facile che a quell'altro modo.

Ma in ciò, diss'io, per Giove che non è nulla di strano. Che in fatti mentre tu così parli, vienmi a mente anzi tutto che

ciascun uomo non è per natura affatto simile all'altro, ma anzi per natura diverso, e questo per una e per un'altr' opra quello. Non sembra a te pure così?

A me sì.

E allora, forse che potria meglio in operando riuscire un solo che a molte arti dia mano, o se ad una sola arte uno solo?

Quando, rispose egli, ad un'arte sola.

Ma, cred'io, anco questo è di per sè manifesto: che se uno lasci passare il tempo opportuno a fare una cosa, non ne viene più a capo.

Manifesto.

Chè l'opera, io ritengo, non suol'attendere il comodo di chi vi dà mano; ma chi dà mano a una cosa, allora ha da darvela, quand'è necessario e non come per un di più.

Necessariamente.

Onde viene che più e meglio e più agevolmente si operi quand'uno naturalmente ad una sola cosa si metta e a tempo opportuno, senza occuparsi di tutte le altre.

Sicurissimamente.

Quíndi, o Adimanto mio, egli è mestieri di più che quattro cittadini per sopperire a' bisogni de' quali già parlavamo; perchè l'agricoltore non si fabbricherà da per sè, come pare, l'aratro, se ha da esser buono a servirsene, nè 'l bidente e gli altri arnesi che servono all'agricultura; nè 'l maestro muratore a sua volta, chè pur egli di ben molti abbisogna; e lo stesso è poi a dire del tessitore e del calzolaio.

Verissimo.

Legnaiuoli quindi e fabbri ferrai e molti altri artefici della stessa specie, chiamati a parte del nostro statuzzo, ecco che lo fan popoloso.

Certamente.

Tuttavia e' non sarebbe grande ancora, neppure se a tutti questi aggiungessimo i bifolchi (35), i pecorai e gli altri pastori; al fine che gli agricoltori s'abbiano i buoi per arare, e pe' trasporti insieme con gli agricoltori impieghino i somieri i fabbricatori di case, e' tessitori e' calzolai adoperino poi i cuoi e le lane.

No da vero, egli rispose, una città che avesse tutto ciò, sarebbe pur sempre piccola.

Eppure, diss' io, fondare questa tale città in un luogo ove d' importazioni non si senta affatto bisogno, è presso che impossibile.

Impossibile affatto.

Sarà dunque mestieri eziandio d'altri che da qualche altra città portino ad essa quello onde abbisogna.

Ne sarà di mestieri da vero.

Pertanto se chi presti questo servigio, sen vada via senza un bel nulla, e nulla apportando di ciò onde abbisognano coloro da' quali va a prendere quello onde noi sentiamo bisogno, se ne ritornerebbe a mani vuote. Non è egli vero? 371

Parmi che sì.

Bisogna far dunque non solamente ciò che ne basti a casa nostra a noi stessi, ma quello eziandio e quanto possa altrui abbisognare (36).

Così di fatti bisogna.

E allora ben più agricoltori e ben più artefici d'altre specie per la nostra città ci abbisognano.

Ben più da vero.

Ed eziandio molti più che 'l servigio ne facciano d'importare e d'esportare le cose: cioè dire i mercatanti; non è così?

Sì.

Dunque anco de' mercatanti sentiremo bisogno.

Sicuramente.

E se 'l commercio si faccia per mare di ben altri molti sentiremo bisogno che lavorare sappian per mare.

Di ben molti da vero.

Capo XII. Ma e dentro lo stato medesimo? come gli uni a gli altri si faran parte di ciò che singolarmente col lavoro producono? in grazia di che appunto, tutta una comunità formando, stabilimmo lo stato.

Manifestamente, rispose egli, per via di compra e vendita.

E quindi noi avremo il mercato e, segnale che serve allo scambio, la moneta.

Certamente.

Ma se 'l contadino venendo alla piazza, e così pure qualunque altro artefice, a portarvi i suoi propri prodotti, non colga il momento v'abbia chi si trovi in bisogno di comperarli, che per questo si starà dal suo proprio lavoro, sedendo ozioso in piazza?

No davvero, rispose egli, chè ben v'hanno coloro i quali, ciò vedendo, s'offrono appunto a questo servigio e nelle città bene ordinate sono per lo più i più deboli di corpo, impotenti a fare altro lavoro. Lì medesimo cotestoro, tenendosi d'intorno al mercato, ora comperano a prezzo di danaro per poi rivendere, ed ora vendono pur per danaro cui abbia bisogno di comperare.

Ed ecco che questo uso, ripresi io, dà origine a' rivenduglioli nella città. Non li chiamiamo noi rivenduglioli quelli che ne fanno il servigio di comperare e vendere tenendosi in su la piazza e mercanti in grosso quelli invece che vanno di città in città?

Certamente.

Oltre a questi, cred'io, hannovi altri ancora i quali, non molto degni in vero per le qualità della mente d'esser chiamati a parte della comunità, ne prestan servigio, perchè avendo le forze del corpo bastevoli a sostener fatiche, allogano la loro forza, e 'l premio che ne ritraggono chiamando mercè, s'han nome, com'io credo, di mercenari: non è così?

Così appunto.

Dello stato poi, come si pare, i mercenari sono appunto il ripieno.

Parmi che sì.

E così, Adimanto mio, la città nostra è venuta in tanto augumento ch'ella si possa dire compiuta?

Forse.

Ma e dove si trova in essa la giustizia e la ingiustizia? in quale è insita di coloro, ond'abbiam fatto considerazione?

Io veramente, rispose, nol veggo, o Socrate, se pur non sia in un certo scambio di mutui servigi. 372.

Ed io: può darsi tu dica benissimo; la è cosa pertanto da prendere in maturo esame, nè già da lasciar a mezzo.

Consideriamo adunque per prima cosa, come si passeranno in queste tali condizioni la vita. Non è egli vero che procurandosi il vitto e il vino e il vestito e i calzari, e poi costruendosi le abitazioni, nudi in gran parte e scalzi lavoreranno la state e ben vestiti e coperti il verno? Si nutriranno poi d'orzo e frumento, riducendolo in farina e intridendone e cuocendone pani e focaccie bellissime; onde poi su le canne o sovra purissime foglie poste, si ciberanno essi e i figliuoli loro, sdraiati sopra giacigli di smilace e di mirto, coronati bevendo vino, ed inneggiando a gli dei, giocondamente insieme vivendo, pur badando di non metter al mondo più figli che la sostanza lor non comporti, studiosi d'evitare la miseria e la guerra.

Capo XIII. E a questo punto Glaucone interrompendomi: senza companatico, disse, sembra tu lasci questa tua gente.

Tu di' vero, diss'io; mi dimenticava che avranno anche il lor companatico: sale di certo, ed olive e formaggio; e le cipolle poi e i legumi, come si soglion cuocere in villa, pur essi si cuoceranno; e di più appresteremo loro anco le ghiottornie de' fichi, de' ceci e delle fave, e coccole di mirto e di faggio s'arrostiranno al fuoco per poi beverci sopra con giusta misura. Così, passandosi in pace la vita, con buona salute arrivati a tarda vecchiezza la istessa vita lascieranno a vivere alla lor prole.

Ed egli: se tu mettessi insieme, esclamò, una città di maiali, affè, o Socrate, che tu non li ingrasseresti (37) in altro modo da questo. Che bisogna dunque fare, dimandai io, o Glaucone?

Ciò che porta il costume, rispose.

Farli adagiar sovra letti, cred'io, se non han da passarsela da miserabili, e a tavola mangiare i cibi e le ghiottornie che hanno presentemente.

Sì sì, diss'io, ben intendo. Non consideriamo già come abbia origin lo stato, ma uno stato pien di delizie. Nè già v'è male nessuno. Chè forse un cotale stato prendendo in esame noi potrem meglio vedere, come giustizia e ingiustizia negli stati s'ingenerino. Il vero stato a me pare sia quello onde ab-

biamo discorso, come veramente sano ch' egli è; ma se poi volete consideriamo uno stato già in enfiagione, nulla ce 'l vieta. Questo che abbiam detto, certo non basterà, come pare, a taluni, nè quel trattamento medesimo; ma avrannovi e letti e mensa e tutte altre mobilie, e poi anche vivande, unguenti, profumi, cortigiane [38] e ghiottornie, e di tutto ciò svariatissima copia. Chè anzi nel numero delle cose necessarie non saran più da riporre quelle che abbiamo enumerate da prima, le abitazioni, il vestimento e i calzari; ma sarà da mettere in conto eziandio la pittura, e provveder ci dovremo d'oro e d'avorio e di tutto 'l resto. Non è così?

373.

Certo, rispose.

Non s'ha in fatti da far lo stato più grande? quello, per quanto sano e' sia, non è più bastevole; omai bisogna empirlo d'una mole di cose e d'una moltitudine di persone, quali non per forza di necessità si trovano negli stati, come ad esempio ogni maniera di cacciatori e quelli che si danno ad ogni fatta imitazioni: molti per via di figure e di colori; molti altri che si occupano nella musica; e poi i poeti e i loro secondari ministri, rapsodi, attori, coreuti, impresari, e fabbricatori d'ogni maniera d'ornamenti e in ispecie degli ornamenti muliebri. E di ben molti ministri saremo ancora in difetto: non ti pare in fatti che ci abbisogneranno pedagoghi, nutrici, educatori, parrucchieri, barbieri, e poi ancora i cuochi e i macellai? E seguitando ancora, non ci bisogneranno eziandio i porcai? Imperciocchè tutta questa roba in quella nostra prima città non si trovava. Nè veramente ve n'era di bisogno. In questa invece abbisogna e così pure si sentirà bisogno d'un gran numero d'animali, se venga talento a qualcheduno di nutrirsene. No?

Come negare?

Ma così vivendo noi saremo in molto maggior bisogno di medici che non per lo innanzi.

Molto di più.

Capo XIV.

E 'l paese che allora bastava a nutrire i suoi abitatori, di bastevole che era, addiverrà troppo piccolo: o che dire altrimenti?

Così appunto, rispose.

Non bisognerà dunque tagliar via, a nostro profitto, del territorio de' vicini, se vorremo che basti a' nostri pascoli e a' nostri colti? e inversamente anco questi non avranno lo stesso bisogno del territorio nostro, se eglino pure si diano al posseder senza limiti, soverchiando il limite del necessario?

Per forza, o Socrate, rispose egli.

E in conseguenza ci faremo la guerra, o Glaucone? ovvero che ne accadrà?

Questo appunto, rispose.

Senza star dunque a dire, ripresi io, se la guerra bene o male ne apporti, diremo soltanto questo, che abbiam trovato la origine prima della guerra, onde vengono sì privati e sì pubblici i maggiori mali agli stati quando ne sono incolti.

Appunto.

Ed ecco, o amico, che d'una ben più grande città è di mestieri per avere non già un piccolo ma un compito esercito, il quale uscendo in campagna per tutte le cose nostre e per quelle che siam venuti enumerando, con gli invasori combatta.

374.

E che? gridò egli, i cittadini stessi non bastano?

No, rispos'io, se pure tu stesso e noi tutti abbiamo fermato bene il nostro punto, quando ci fingevamo in mente il nostro stato. Noi abbiamo fermato, se te ne rammenti, fosse impossibile che uno solo esercitasse molte arti a dovere.

Tu di' vero, replicò egli.

Che forse, dimandai io, il certame di guerra ti pare non sia cosa che all'arte attiene?

Certamente, rispose.

E dunque dovrem forse prenderci piuttosto pensiero dell'arte del calzolaio che di quella di guerra?

No davvero.

Tuttavia abbiam fatto divieto che 'l calzolaio non s'accinga a farla insieme da agricoltore, nè da tessitore, nè da costruttore di case, affinchè il lavoro del calzolaio ci riuscisse perfetto; ed egualmente degli altri un solo lavoro assegnammo a ciascuno, quello pel quale nato fosse, e cui potesse, libero

d'ogni altro lavoro e tutta la vita esercitandolo, nè tralasciando le opportune occasioni, esercitare a dovere: le opere di guerra non è forse del massimo momento che siano a dovere condotte? Ovvero la è cosa sì facile che anco facendo il contadino sia uno atto alla guerra, e facendo 'l calzolaio o qualsivoglia altra arte esercitando, dove che per giuocare eccellentemente a' dadi o agli astragali sia di mestieri incominciare sin da fanciullo a istruirti, nè già farne pratica come per un di più? Forse che, preso uno scudo, o qualsivoglia arme od arnese di guerra, uno addivenga all'istante pro' guerriero tra gli opliti o in qualunque altra maniera di guerra, mentre degli arnesi d'ogni altra specie nessuno, preso che sia, ne rende nè artefice, nè atleta, ma anzi utile non è, se non cui abbialo bene in conoscenza ed apparecchiato si sia a metterlo in opera?

Affè, esclamò egli, che di questi arnesi che qui sarebbe da fare gran conto!

Così dunque, ripresi io, quant'è più grave l'ufficio de' custodi dello stato, tanto maggiore sarà 'l bisogno che vachino dalle altre cure e a quello diano il massimo loro pensiero. Capo XV.

Così credo anch'io, rispose.

E non sarà pur mestieri d'una natura fatta a posta per questa instituzione?

Come no?

Sarebbe dunque, come pare, proprio il caso per noi, se pure fossimo da tanto, d'andare scegliendo le nature che sarebbero meglio adatte a custodire lo stato.

Il caso nostro da vero.

Ma affe' di Giove, diss'io, che non ci siam presi una faccenda da poco; tuttavia non è da perdersi d'animo finchè ei bastin le forze (39).

No davvero, rispose.

Credi tu, ripresi io allora, v'abbia alcun divario quanto a saper fare la guardia, tra l'indole d'un generoso cagnolino e quella d'un nobile giovinetto? 375.

Che mai dici?

Acuto per esempio, bisognerà che ciascuno de' due abbia il senso e sia pronto ad acchiappare quello abbia sentito e poi

forte per combattere, se sia caso, con quello che abbia acchiappato.

Certo, rispose, che di tutto questo è bisogno.

Ed anco che forte sia, se ha da combattere con buon successo.

E come no?

Ma non saprà esser forte nè un cavallo, nè un cane, nè altro qualunque animale, se iracondo non sia: non ha' tu avvertito che cosa sia d'invicinbile e d'insuperabile l'ira [40], dalla quale quando sia presa ogni anima è sempre insuperabile e invitta?

Io l'ho bene avvertito.

Quanto al corpo, qual abbia da essere chi fa altrui la guardia, è di per sè chiaro.

Certo.

Ed anco quanto all'animo, che ha da essere iracondo.

Anco questo.

Come dunque, dimanda'io, non saran cotestoro infesti in fra loro e agli altri cittadini, o Glaucone, se tali siano di loro natura?

Per Giove, rispose egli, non facilmente.

Eppure han da essere uniti co' loro ed a' nemici infesti: o che se no non aspetteranno dalla mano di quelli la morte, ma di questa maniera diportandosi, si manderanno da per loro in ruina.

Verissimo, disse egli.

Che farem dunque? dimandai io: dove trovare un'indole che sia iraconda e mite ad un tempo? L'indole mite è in certo modo l'opposta della iraconda.

E' pare.

Eppure qual delle due indoli manchi, non s'avrà mai un buon custode dello stato; la cosa ha quasi l'aspetto dell'impossibile [41] e quindi veramente discende, sia impossibile un custode dello stato buono daddovero.

E' rischia che sia così, rispose.

Ed io trovandomi in imbarazzo e delle cose innanzi dette facendo considerazione, bene a ragione, esclamai, o amico, noi ci troviamo in imbroglio. Abbiamo infatti dimenticata la immagine che da prima ci eravamo proposta dinanzi.

Che vuoi dire?

Noi avevamo posto avessero da essere nature tali, quali noi stessi non crediamo possano darsi, che cioè accolgano in loro stesse i contrari.

E dove trovarle?

Altri potrebbe riconoscerle in altri animali, ma in nessuno meglio che in quello, al quale noi abbiamo comparato il custode dello stato [42]. Tu già intendi che io parlo de' cani generosi, de' quali è naturale costume verso coloro che conoscano ed abbiano in pratica, essere quant'è possibile mansuetissimi e 'l contrario poi con coloro che non conoscano.

Lo so bene.

La è dunque, diss'io, cosa possibile, nè cerchiamo nulla contro natura che tale sia chi ha da far guardia.

Pare che no.

Ti sembra dunque che chi sia per riuscire atto a fare la guardia per gli altri, abbia alla natura irascibile da aggiungere eziandio la disposizione ad esser filosofo? Capo XVI.

Ma come? dimandò egli, veramente io non t'intendo. 376.

La è cosa che osserverai pure ne' cani; e veramente la è meravigliosa in una bestia.

Che mai?

Se vegga un ignoto, ancorchè non ne abbia patito alcun male, il cane gli s'avventa: se invece persona nota, le fa le feste, ove eziandio da essa non abbia mai avuto nulla di bene; non hai avuto mai a farne le meraviglie?

No in vero, rispose, io non v'ho posto mente sin qui. Ma che faccia così, gli è notissimo. E questa cotale indole sua l'apparisce proprio eccellente e da filosofo veramente.

E come?

In quanto, ripresi a dir io, da nient'altro distingue l'aspetto amico dallo inimico se non dall'avere già l'uno in conoscenza e dall'ignorare quell'altro. Che si può egli dare di più amico alla scienza di chi distingua quello che ha famigliare e quello che gli è straniero a seconda della sua propria conoscenza o ignoranza?

No da vero, rispose, che non può darsi.

Amare la scienza ed esser filosofo non è la cosa medesima?

La cosa medesima, rispose.

E non stabiliremo dunque con sicurezza anco per l'uomo, che, dove uno abbia da essere co' famigliari e conoscenti suoi amorevole, di natura sua filosofo e amante avrà da essere dello apprendere?

Poniamlo, rispose.

Filosofo pertanto, iracondo, pronto e forte sarà naturalmente per noi quegli che ha da essere dello stato eccellente custode.

Così appunto, diss'egli.

Cotale adunque sia desso; ma e per qual modo ci verran su cosiffatti e ci si educheranno? Forse che, facendo tale disamina, ci riesca di scorgere quello ch'è 'l punto capitale della nostra ricerca: per che modo cioè giustizia e ingiustizia nello stato abbiano nascimento; sì che nè intralasciamo un importante argomento, nè troppo andiam per le lunghe?

E 'l fratel di Glaucone, certamente, disse, cred'io, che a ciò riesca questa disamina.

Allora dunque, Adimanto dolcissimo, soggiunsi, la non è da lasciarsi andare per Giove, anche se la sia un po' più lunga.

No da vero.

Innanzi dunque, e quasi in pieno ozio favoleggiassimo, mettiamci co' nostri discorsi tali uomini ad educare.

Questo appunto è da fare.

Capo XVII. Quale avrà dunque da essere la instituzione loro? Forse che sia difficile trovarne una migliore di quella già da lungo tempo trovata? Questa è, se non isbaglio, la ginnastica per i corpi e la musica per le anime (43).

Ella è dessa.

E comincierem noi da educarli da prima con la musica anzichè con la ginnastica?

Come fare altramente?

E quando tu di' la musica, tu ci conti i discorsi, o no?

Io sì.

De' discorsi poi doppia è la specie: l'una vera e falsa l'altra. 377.

Sì.

E nell'una e nell'altra sarà da educare, ma prima ne' falsi.

Non intendo, rispose, che cosa voglia tu dire.

Non intendi, ripresi io, che a' fanciulletti noi cominciamo dal narrare novelle? Or questo, per dirlo in universale, è dir falsità, abbenchè ve n'abbian pur delle vere. Ma co' fanciulli prima usiam delle favole che non degli esercizi ginnastici.

Così è in fatti.

E in questo senso io diceva, sia prima da attingere alla musica che alla ginnastica.

A dritta ragione, rispose egli.

E non sai tu che chi ben incomincia, è alla metà dell'opera [41] e massimamente con chi sia giovine e tenerello? Chè allora massimamente formasi e la impronta che si vuol dare a ciascuno, s'imprime.

Certissimamente.

E quindi permetteremo noi forse che i fanciulli ascoltino quali che si voglia miti, foggiati da chi che sia, e negli animi loro accolgano opinioni per la massima parte contrarie a quelle che stimeremo abbian da avere, quando poi giungano a maturità?

No che nol permetteremo a modo veruno.

Primieramente sarà dunque da prendersi pensiero di coloro che i miti compongono, e le favole che dian fuori oneste approvare, e quelle che no, rigettare; e le scelte da noi madri e nutrici impegneremo a narrare a' fanciulli, e così, per via delle favole, informarne le anime meglio ancora che non i corpi col tocco delle lor mani; ma di quelle che ora van novellando, sarà a rigettar molta parte.

E quali? dimandò egli.

De' maggiori miti parlando, vedremo quello che de' minori è a pensarsi. Chè certamente han da avere la forma medesima e mirare all'istesso intento e maggiori e minori. Nol credi tu?

Io sì, rispose, ma non comprendo quali miti siano che tu chiami maggiori.

Quelli che Esiodo ed Omero ci hanno narrato, e gli altri

poeti in appresso. Sono in fatti costoro, a mio credere, che avendo falsi miti composto, ce li venner narrando e tuttavia ce li spacciano.

Quali miti mai, disse egli, e che di' d'aver in essi da rimproverare?

Quello, risposi, che è anzi tutto e sopra tutto a rimproverarsi, che uno ci venga a dire vane e brutte menzogne.

Che mai?

Egli è quand'uno, ragionando degli dei e degli eroi, quali essi siano, li ritrae malamente, com'un pittore che faccia un ritratto per nulla simigliante cui voleva ritrarre.

E bene sta, disse egli, di fare in questo caso rimprovero: ma come c'entra ora e a che proposito?

Primieramente gravissima menzogna, ripresi, e intorno a subbietto gravissimo ella è quella che disse chi malamente inventò, abbia fatto Urano ciò che Esiodo narra facesse, e onde poi alla sua volta prese Crono sovr'esso vendetta (45). Quello
378. pertanto che Crono fece ed ebbe poi a patire dal figliuol suo, neppure se vero fosse, stimerei s'avesse a narrare così alla leggiera dinanzi ad uomini stolti e a fanciulli, ma anzi serbare sopra di ciò silenzio altissimo, e dove fosse mai una qualunque necessità di parlarne, in secreto soltanto e tra pochissimi favellarne, dopo aver sacrificato non già un porco (46), ma qualche gran vittima ad apprestarsi non facile, affinchè a quanti meno è possibile toccasse d'udire.

Ed in vero, diss'egli, questi sono gravi discorsi.

Nè da tenersi, seguitai, io, o Adimanto, nella nostra città, nè da dirsi se n'ascolti un fanciullo; chè dove commetta poi la massima ingiustizia, non sarebbe a farne meraviglia nessuna, nè se punisca a qual si sia patto il padre suo d'una ingiustizia che n'abbia ricevuto; ch'egli adopera al modo medesimo de' primi e massimi iddii.

No, per Giove, e' rispose, anco a me non pare siano questi discorsi convenienti a tenersi.

Nè affatto, seguitai dicendo, che gli dei a gli dei fanno guerra e tendono insidie, e muovon battaglie: chè già tutto ciò non è vero; se pure si voglia che i futuri custodi della città

ritengano come cosa turpissima i pronti odii in tra loro. Ben lungi dunque dall'aver a narrare e ad offerire in dipinto le guerre de' giganti [47] e le altre molte e varie nimistà degli dei e degli eroi co' congiunti e famigliari loro; ma se in qualche modo ci proponiamo di persuadere che verun cittadino mai non prese l'altro in isdegno e che far ciò non è pio, cotal cosa piuttosto avranno subito da insegnare a' fanciulli e i vecchi e le vecchierelle e gli uomini venuti in età matura [48], e appresso ad essi saranno da forzare anco i poeti perchè loro carmi compongano. Le catene per ciò ond' Hera è caricata dal figlio [49], ed Hefesto precipitato dal padre, in quella che stava per difendere la madre percossa, e tutte quante le pugne di dei che Omero immaginò, non saranno da accogliersi nel nostro stato, vuoi che v'abbia o non v'abbia un senso riposto e allegorico [50]. Da che un giovine non è buono a distinguere quello ch'è 'l senso riposto e quello che no, ma ciò che accolga in quella cotale età nell'animo suo, più difficile a cancellarsi e a mutarsi suol essere. Il perchè forse è a fare di tutto perchè ciò che abbiano per la prima volta da udire, l'odano quanto meglio foggiato a virtù.

Ciò veramente, rispose, ha buona ragione; ma se poi qualcheduno si facesse a richiederci: e quali son dunque queste cotali cose e quali i miti cotali, glieli sapremmo noi dire? Capo XVIII.

Ed io: ma pel momento, o Adimanto, tu ed io non siamo poeti ma fondatori d'uno stato; e i fondatori d'uno stato importa conoscano gli esemplari, su' quali è mestieri che i poeti foggino i lor miti, e fuori de' quali non è da permettere che compongano miti, ma non sono già essi che hanno i miti a comporre. 379.

Diritto, rispose; ma ciò medesimo che tu di', gli esemplari cioè secondo i quali s'ha da parlare di Dio, quali sarebbero?

Ecco qui, presso a poco, diss'io: qual egli è veramente, tal è a dare Iddio, vuoi da chi lo abbia a ritrarre nell'epopea, o vuoi ne' melici canti o nella tragedia.

Così è in fatti.

Ora, essendo Dio essenzialmente buono, non sarà pure da dirsi tale? [51].

Chi potrà dubitarne?

Di quel che è buono pertanto, nulla è mai che ne nuoca. Non è vero?

Parmi che no.

Forse che ciò che non sia nocevole, nuoce?

No da vero.

Quello che non nuoce, fa mai alcun male?

Nemmeno.

E quello che non faccia mai male nessuno, nemmeno d'alcun male potrebb'esser cagione?

E come?

Dunque? utile è 'l buono?

Sì.

Cagione dunque di bene?

Sì.

Non cagione dunque d'ogni sorta effetti è il buono; ma causa de' buoni e de' mali effetti non causa [52].

Perfettamente, diss'egli.

Iddio quindi, ripresi io, poichè è buono, non potrebb'essere d'ogni maniera d'effetti cagione, come va 'l volgo dicendo; ma anzi di pochi effetti la causa e di molti non causa per gli uomini; avvegnachè di buon dato minori siano i beni che non i mali che a noi uomini toccano. E de' beni niun altro sarà da accagionarsi per noi; laddove de' mali saranno a cercarsi quali altre sieno le cause, ma non già Iddio.

Verissimo, diss'egli, mi par che tu parli.

Non sarà dunque da menar buono nè ad Omero nè ad altro poeta quel peccato inverso gli dei che stoltamente commette dicendo? [53]

« Stansi di Giove
Sul limitar due dogli, uno del bene
L'altro del male ».

e cui d'ambedue mescendo porga

« Quegli mista col bene ha la sventura;

cui invece non li mesca e dia sol d'una specie,

« lui la dura
Calamitade su la terra incalza »

quasi che Giove siaci naturale dispensatore e de' beni e de' mali [54].

La rottura de' giuramenti e della tregua, che Pandaro infranse, se alcuno venga a dirci che avvenne per opera d'Atena e di Giove, noi non gli daremo già lode [55]: nè così della contesa e del giudizio di Temi e di Giove [56]; nè d'altra parte lasceremo che i giovani odano discorsi quali quelli d'Eschilo quando dice:

Capo XIX.

380.

« A' miseri mortali Iddio sementa
Opportuna cagione, allor che voglia
Dall'imo fondo rovinar la casa [57] ».

Ma se alcuno si faccia a cantare là dove questi giambi hanno corso, de' dolori di Niobe, o de' Pelopidi, o degli avvenimenti trojani o qual altro si sia di questi subbietti, non sarà da concederglisi li dica opra d'un dio, o se pure d'un dio, egli avrà da trovarne la ragione medesima che ora ne andiamo noi investigando, e finire col dire che Iddio compì giusta opera e buona e che queglino dalla punizione s'ebber profitto. Ma che miseri sian coloro che scontano lor pene, e che di tale miseria sia Iddio l'autore, non è da lasciarsi dire al poeta; sì invece, ove dicano dessi della punizione aver avuto bisogno, per ciò che miseri siano i malvagi, e la lor pena scontando essere stati beneficati da Dio, saranno da lasciar dire; ma che cagione di male sia per alcuno Iddio, ch'è buono, con ogni maniera è da impedir non sia detto nella propria città da veruno, s'ella ha da essere ben regolata, nè udito dire da alcuno, nè giovine nè vecchio, nè in verso nè fuor di misura, come che la non sia a dirsi pia parola ove dicasi, nè a noi profittevole, nè in sè medesima conveniente.

Voto insieme con te questa legge, soggiunse egli, ed ella affatto mi piace.

Questa pertanto, ripresi a dir io, una fia delle leggi in proposito degli dei ed uno degli esemplari, secondo 'l quale avrà da parlare chi parla ed operare chi opera, che cioè Iddio non sia di tutto cagione, ma sì del bene.

E così, diss'egli, bene sta.

Ed ora quale sarà la seconda? Ti pensi forse, sia Dio un incantatore, capace di mostrarcisi a bello studio ora in uno ed ora in altro aspetto, sì che ora sia ad un modo ed ora muti la specie sua in molte forme, ed ora ci faccia inganno e ci dia di sè stesso tale opinione; ossivvero che semplice sia, nè esca mai fuori della sua propria specie?

Io non so veramente, rispose, che mi ti dica per ora.

E che? se qualche cosa esce fuori della forma sua propria, non è necessità n'esca per forza sua propria o per forza d'un altro?

Necessità certamente.

E appunto gli esseri meglio constituiti non si mutano forse meno per la forza altrui e meno si muovono? per esempio un corpo in forza delle bevande, de' cibi, delle fatiche; e così ogni pianta per gli ardori, pe' venti e per ogni fatta naturali accidenti, non è egli vero che quanto più ha di sanità e forza, 381. tanto meno si muta?

Come dire altrimenti?

E pur l'anima, quant'ella sia più forte e assennata, non dovrà meno per gli esterni accidenti turbarsi e mutarsi?

Certamente.

E secondo quest'istessa ragione eziandio tutte cose da mano umana composte, vuoi arnesi o vuoi edifici (58), se ben fabbricati e in buono stato, nè per tempo, nè per altri accidenti mutano affatto.

Così è appunto.

Tutto quello dunque che o per natura, o per arte, o per l'una e l'altra insieme sia bene constituito, minimo mutamento da ciò che gli sia estraneo, riceve.

È manifesto.

Ora Iddio e ciò che divino sia, è di certo constituito ottimamente.

Come potrebbe negarsi?

E così Iddio sarebbe l'essere che meno d'ogni altro può avere più forme.

Meno d'ogni altro sicuramente.

Capo XX. Che forse egli stesso muti ed alteri sè medesimo?

Certamente, rispose, egli è così, se pure si altera.

E di', muta forse sè stesso in qualche cosa che sia migliore e più bella, o in ciò che sia a lui stesso inferiore e più brutto di lui?

Di necessità, rispose, in ciò che sia a lui stesso inferiore, se pure in qualche altra cosa si muta; da che non sapremmo dire, che Iddio sia in difetto di virtù e di bellezza.

Benissimo, ripresi io; e s'egli è così, o Adimanto, chi tra gli dei o tra gli uomini ti sembra, di sua volontà peggiori per qual si sia modo sè stesso?

Ma questo è impossibile, disse egli.

Impossibile dunque egli è anche a Dio, seguitai dicendo, di voler cambiar sè medesimo, ma, come si pare, cadauno che bellissimo ed ottimo sia, al possibile sempre e semplicemente nella sua propria forma rimane.

Ciò parmi d'assoluta necessità.

Nessun poeta dunque, seguitai, venga a dirci, che

« Spesso d'estrano peregrino in forma
Per le cittadi si raggira un nume (59) »;

nè le menzogne ci narri di Proteo e di Teti (60), nè in tragedia od in altro componimento ci tragga fuori trasformata Hera, che sacerdotessa va mendicando

« Pe' figliuoli del fiume Inaco argivo
Almi e potenti (61) »;

nè altre molte cotali menzogne vengano più a narrarci; nè le madri, instrutte da essi poeti, i figliuoletti spauriscano, malamente contando favole, che notte tempo certi iddii van vagando sotto la figura di peregrini d'ogni fatta e paesi, affinchè nè esse bestemmin gli dei, nè i figliuoli loro rendano vili dell'animo.

No da vero, diss' egli.

Ma che forse, mi feci io a dimandargli, non siano gli dei per sè capaci a mutarsi, ma ci voglian far credere che sotto qualsiasi specie ci s'appresentano per farne inganno ed illuderci?

Fors' anche, e' rispose.

Ed io allora: ma che? e' vorrà mentire un dio sia in parole sia in fatto, un fantasma offerendoci? 382.

Io non so, disse egli.

E non sai tu, ripres'io, come quello ch'è veramente falso, se può dirsi così, tutti hannolo in odio ed uomini e dei?

Che intendi di dire? dimandò egli.

Questo precisamente, io gli risposi, che alla parte di sè medesimo la più nobile niuno s'acconcia a volere sia fatto inganno ed in specie quanto a cose supremamente importanti, ma anzi teme sopra ogni cosa che ciò appunto non gl'incontri.

Io non arrivo ad intenderti ancora.

Egli è che tu credi, io ti dica qualche cosa di molto grave; ma questo soltanto ti dico: all'anima essere ingannata od esser stata ingannata ed ignorar ciò che è, è la cosa la meno accetta per tutti, e trovarsi nel falso e possedere una falsa nozione tutti hanno in altissimo odio.

Benissimo, disse egli.

Ora, secondo che io già diceva, può a buon diritto chiamarsi vera menzogna la ignoranza che è accolta nell'anima di chi sia stato tratto in inganno. Da poi che la menzogna espressa a parole è come la imitazione di quello si passa nell'animo ed un'immagine che si manifesta più tardi, ma non è essa sola in sè la menzogna [(62)]. Non è così?

Così appunto.

Capo XXI Ciò pertanto ch'è essenzialmente mendace, non solo a gli dei, ma eziandio a gli uomini è in odio.

Parmi.

Se non che, la menzogna a parole talora non è ella utile a qualche cosa, sì che non possa aversi in odio? Con gl'inimici, per esempio, e con quelli de' così detti amici nostri che per follia o per demenza s'accingano a fare una mala azione, in questo caso, per allontanarneli, non è ella utile come fosse un farmaco? E in quei favoleggiamenti, ond'ora appunto parlavasi, a cagione della ignoranza in cui siamo del vero qual sia quanto a' più remoti tempi, fingendo, la menzogna a simiglianza del vero, quant'è possibile, massimamente utile non la rendiamo?

Certamente, disse, ch'egli è così.

Ma per quale di questi rispetti sarebbe utile a Dio la menzogna? Forse che ignorando le prime e più antiche cose le avrà da acconciare a sua posta e mentirà?

Sarebbe invero la ridicola cosa a pensarsi, diss'egli.

Un falso poeta adunque in dio non si trova.

Parmi che no.

Forse che per timore de' suoi nemici abbia egli a mentire?

Oh! sì.

Per la demenza dunque e l'insanir degli amici?

Ma nè stolto nè insano, rispose egli, è amico a dio.

Non v'ha dunque ragione per la quale Iddio abbia a mentire.

No che non v'ha.

Per ogni rispetto adunque alieno da menzogna è tutto ciò che a dio attenga e sia divino.

Certissimamente, disse.

E certamente quindi come semplice e vero che dio è in fatto e in parola, nè di per sè si cambia, nè altrui inganna, nè per via di parole nè per via di segni, nè ad occhi aperti nè nel sonno.

Così appunto, risposemi, pare a me come dici.

Concedi dunque, seguitai io a dire, che questa sia la seconda norma, giusta la quale s'ha da parlare e da immaginare in proposito degli dei, che cioè essi incantatori non siano per le trasformazioni loro, nè ci traggano in inganno con le parole o co' fatti? 383.

Pienamente l'ammetto.

Ben molte cose lodando in Omero, pur questa non loderemo, l'invio del sogno ad Agamennone da parte di Giove, nè darem lode ad Eschilo quando fa dire a Teti in proposito d'Apollo che aveva cantato per le sue nozze:

« Splendor di prole e lunga vita e scevra
D'ogni dolor; sempre propizia sorte
Col pean m'annunziò c'allegra 'l core.
Veridiche di Febo io mi sperai
Fosser le dive labbra, onde disgorga
La sapïenza de' divini vati.
Ma chi l'inno intonò, chi questo disse
Nel geniale convito, al figlio mio
Egli stesso si fa di morte autore (63) ».

Quand'uno parli così degli dei, noi c'indigneremo, nè gli daremo il coro pel drama suo [64], nè di discorsi cotali permetteremo che tengano i maestri nella educazione de' giovani, se pure, quanto all'uomo è possibile, i nostri guerrieri avranno da essere inverso Dio pietosi e divini.

Queste norme che qui, disse egli, io ammetto ben di cuore, e come fossero leggi, vorrei metterle in pratica.

ANNOTAZIONI

AL LIBRO II.

(1) Avverta queste parole il lettore le quali hanno per noi avuta molta importanza nel dichiarare la composizione del dialogo come appar dal proemio.

(2) La eleganza e leggiadria del modo greco, che parmi forse conservata nel mio italiano, apparirà meglio dal confronto con la pag. 368. a.

(3) La trattazione intorno alla giustizia, noti il lettore, come in questo secondo libro muova da un punto più alto a rispetto del libro primo, dove da ambo le parti la giustizia è considerata solo pe' suoi effetti e pe' beni che apporta. La corrispondenza tra la nuova indagine qui instituita e quelle della moderna filosofia della morale non ha mestieri d'essere segnalata.

(4) Vedi la dottrina che di qui han dedotto Plotino nel VII. 1. dell'Enneadi e Apuleio de dogm. Plat. II.

(5) L'antica credenza, che per via di carmi e di canti potessero essere molciti i serpenti, è attestata da un grandissimo numero di luoghi, che il Mureto ha raccolto nel suo in Plat. Remp. comm. p. 556. del vol. III. della edizione op. omn. ex Mass. auct. et emendat. cum brevi annotat. Davidis Ruhnkenii. Lugd. Batav. 1789.

(6) Questa stessa dottrina sofistica abbiam trovata accennata nel Protag. pag. 337. e nel Gorgia pag. 483. e segg. E col luogo del Gorgia, come altra volta abbiam detto, tutto il nostro luogo è a comparare.

Cf. anche le Leggi X. pag. 889. 890.

(7) Luogo variamente tentato. Che in fatti sia qui una glossa, è di per sè manifesto, nonostante la contraria sentenza dello Schneider; ma il Wiegand e l'Hermann non platonico giudicano il nome espresso, lo Stallbaum invece l'appellativo, e muta col Bekker il Γύγου in Γύγῃ su la fede di pochi Mss. e della traduzione Ficiniana. E noi assentiamo allo Stallbaum. La favola dell'anello di Gige che ha il suo primo fondamento nel luogo d'Erodoto I. 8., è notissima per un gran numero d'antiche autorità, tra le quali basti citare Cicerone nel III. de off. cap. 9.

Dell'antica credenza alla magica virtù degli anelli vedi il Casaubono, ad Athen. III. 34., il Kirchmann, nel capo XXI. del suo trattato sopra gli anelli e l'Aglaophamus del Lobeck, I. pag. 377.

(8) A questo luogo il Dottore von Kirchmann in una recente edizione che ha egli stesso curato della traduzione Schleiermacheriana della Repubblica (nel vol. ventesimosesto della sua Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, Berlin 1870. Heimann), ha apposto la nota che riferisco testualmente: «Hier finden wir schon bei Plato die Theorie, welche den Staat und das Recht aus dem Vertrage ableitet, um den» Krieg Aller gegen Alle «(Hobbes) zu beseitigen oder um die Schwächern gegen die Stärkern zu schützen (Spinoza, Grotius) oder» damit die Freiheit des Einen mit der Freiheit aller Andern bestehen kann» (Kant). Wenn man die Natur der Achtungsgefühle und ihre Wirksamkeit auf den Willen verkennt und Alles nur aus dem Gesichtspunkt des Nutzens (der Lust) betrachtet, so ist die Vertragstheorie so natürlich, dass schon die Griechen zweitausend Jahre vor deren modernen Begründern sie aufgefunden haben. Uebrigens ist die hier von Glaukon gegebene Definition des Gerechten wesentlich von der frühern von Thrasymachos gegebenen verschieden. Nach Thrasymachos ist das dem Stärkern (dem Herrscher des Staats) Nützliche auch das Gerechte für Alle; hier ist das Allen Nützliche vermöge Uebereinkommens Aller das Gerechte, was der Stärkere vermöge seiner Uebermacht nur nicht zu befolgen braucht. — Man wird leicht bemerken, dass die Definition der Sophisten der Wahrheit näher steht als die des Glaukon».

(9) «Totius autem iniustitiae nulla capitalior est quam eorum, qui, quum maxime fallunt, id agunt ut viri boni esse videantur». Cic. de off. I. 13.

(10) Accenna a' versi memorabilissimi de' Sette a Tebe 592.

«οὐ γάρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει
βαθεῖαν ἄλοκα διά φρενός καρπούμενος
ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλεύματα.

(11) Cicerone ha avuto dinanzi agli occhi il nostro luogo, quando ha dettato le parole del III. 17. de Republica, conservateci da Lattanzio Inst. div. Lib. V. cap. 12.

(12) I versi sopra citati alla nota 10.

(13) Il proverbio che non sappiamo dire se fosse popolare, è manifestamente d'origine omerica.

(14) Opere e Giorni v. 230.

Nella citazione tuttavia è una insignificante diversità dal nostro testo.

(15) Odissea XIX. 109. e seg.

(16) Del favoleggiato poeta trace, del quale gli Ateniesi vantavano

possedere la tomba, sebbene già Pausania a tale vantazione negasse fede; e d'Eumolpo, il figliuolo suo, primo institutor de' misteri ad Eleusi non è d'uopo parlare; sono a tutti note le belle pagine d'O. Müller nella St. della Lett. gr. cap. III. vol. I. pag. 37 e seg. della mia traduzione.

(17) Per la mente dello scrittore passano le tradizioni orfiche e gli omerici versi della Nekya 601. e seg. e tanti luoghi di Pindaro quali la seconda Olimpica e la prima Nemea.

(18) Cf. le Opere e' Giorni d'Esiodo v. 282.

(19) Non passerà certamente inosservata al lettore la corrispondenza tra tutto il nostro luogo e molti passi delle Scritture e de' libri di catechetica cristiana.

(20) Di questi profeti da trivio e santi da strapazzo che ἀγείροντες gli oboli de' minchioni, onde il loro nome d'ἀγύρται, spacciavano regole di salute e promettevano la buona ventura, era grandissimo il numero in tutta la Grecia. Ippocrate, de morbo sacro § 1., ci parla di cerretani che promettevano di far calare a terra la luna, di provocare l'eclissi solare, di suscitar la tempesta e di ricondurre il buon tempo, di fare a loro posta fertili o infeconde le terre e produrre ogni maniera di miracoli. Pausania II. 34. ci parla d'incantatori che per via di sacrifici e di parole magiche sapevano allontanare la gragnuola; e tutti questi incantatori e cerretani venivano di Tessaglia, la patria delle leggende di Giasone e di Chirone.

Tutti questi ἐπῳδοί, βάσκανοι, γόητες facevano d'ordinario il fatto loro per via di grida e d'urli selvaggi, evocando, come le streghe del medio evo, i fantasmi d'inferno, gli Empusi e le Strigi, i Gelludi e le Lamie; e la superstizione che «fusa per gentes» al dire di Cicerone, de divinat. II. 72., «oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit» e che vediamo aver messo tanto profonde radici specialmente nel popolo greco, faceva il resto. Vedi quello che sapientemente ha scritto su questo proposito, giovandosi dell'autorità del n. 1., il prof. Bertini nella Filosofia greca prima di Socrate § 39. pag. 56. 37.

(21) Esiodo. Le Opere e' Giorni v. 285.

(22) Iliade IX. 493.

(23) De' codici sacrificali, ovvero de' supposititzii rituali d'Orfeo e Museo, onde gli Orfeotelesti attingevano tutto il loro sapere, oltre il Fabricio I. pag. 120. vedi il Lobeck nell'Aglaophamus I. pag. 311. e segg. L'attestazione del n. A. ha una solenne conferma in ciò che dice Plutarco de' libri de' metragyrti e de' sacerdoti di Serapide: De pyth. orac. § 25. pag. 668.

La composizione di questi rituali, alcuni de' quali esistevano ancora al tempo d'Apuleio (Apolog. pag. 142.) rimonta sicuramente a' più be' tempi della Grecia, perchè ad essi accennano Aristofane nelle Rane (v. 1032.-64.) ed Euripide nell'Alceste (v. 966.).

(24) È il framm. 129. ἐξ ἀδ. εἰδ. del Boeckh, 197. del Bergk e 129. dello Schneidewin.

Meno incompiutamente che dal Nostro lo stesso frammento ci è offerto da Massimo Tirio XVIII.

Πότερον δίκα τεῖχος ὕψιον
ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβαίνει
ἐπιχθόνιον γένος ἀνδρῶν
δίχα μοι νόος ἀτρέκειαν εἰπεῖν

In tutto il nostro luogo sono manifesti i ricordi poetici per le locuzioni θεσπέσιος βίος, κύριον εὐδαιμονίας anche più che per le parole ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί.

(25) Le favole o più propriamente gli αἶνοι e le παροιμίαι d'Archiloco, della volpe, della volpe e della scimmia e della volpe e dell'aquila, si trovano ricordate frequentissimamente. Vedi il Liebel Archilochi Fragm. pag. 151. e seg. Bergk. fr. 88. ed altri.

Lo Schleiermacher ha dato del nostro l. una traduzione molto diversa, negando fede alla glossa di Timeo e alla dichiarazione che di essa ha dato il Ruhnkenio. Sono con noi il Teuffel ed il Müller.

(26) La stessa immagine incontreremo ancora nel III. a pag. 410. e nel Fedone capo LXIV. pag. 105. d.

(27) Accenno manifesto, come ci pare, al Gorgia p. 453. e seg.

(28) Λύσιοι θεοί, o gli dei pel cui culto si consegue l'espiazione delle colpe, sono quelli che a' misteri presiedono; come ne' figli degli dei, poeti e profeti, s'han da riconoscere massimamente Orfeo e Museo gl'institutori d'essi misteri.

(29) Cf. la parlata del Sofista nel I. pag. 336. b. e seg. 342. e segg. e 360. c.

(30) Qui è un giuoco di parole finissimo che ha bisogno d'essere dichiarato: grecamente φιλοσόφων παῖδες, πλαστῶν παῖδες si chiamano coloro che appartengono ad una famiglia o scuola di pensatori o d'artisti: cf. Böttiger, Ideen zur Archäologie der Mahlerei, S. 136.; ora nel nostro luogo Glaucone e Adimanto son da prima detti in questo senso figli al sofista, e poi, nominato il padre naturale, lo stesso verso del poeta l'autore acconcia al pensier suo.

(31) È incerto a che pugna, a Megara combattuta, qui si accenni.

(32) Dirittamente congshietturò lo Schleiermacher che il verso qui citato sia da riportare a Critia. Cf. anche lo Schneidewin Delect. eleg. poes. pag. 136. e segg.

(33) Vedi la critica che fa di questo luogo del nostro dialogo Aristotele nel IV. 4. e nel V. 12. de' Politici e come dalle accuse di lui Platone sia stato difeso tra' vecchi dal Camerario nel commento a' Politici d'Aristotele, dal Patricio nelle Discuss. Peripat. T. III. lib. VIII. e più modernamente dal Morgenstern de Platon.

Rep. Comm. III. pag. 165. e dal Pinzger Commentatio de iis quae Aristotel. in Platonis Politia reprehendit, pag. 14.

(34) Cf. Aristot. Pol. IV. 4. e il Pinzger l. c. pag. 18. e seg.

(35) Si è lungamente disputato della lezione di questo luogo, e l'Hermann, che aveva difeso da prima nelle Gesamm. Abh. pag. 182. la lezione de' codici meno autorevoli, accolta già dal Cornario, dallo Stefano e dall'Ast ἀλλ' οὐκ ἄν πω πάνυ γε μέγα τι εἴη, εἰ μὴ αὐτοῖς βουκόλους κτλ. è poi tornato alla lezione εἰ αὐτοῖς βουκόλους che noi pure accettiamo; ma con lui medesimo «aliquid tamen deesse sentiens,» abbiamo nella traduzione accolta eziandio la conghiettura οὐδ' εἰ pel semplice εἰ αὐτοῖς.

(36) La meravigliosa brevità del testo è impossibile a conservare in italiano.

(37) Ho voluto conservare, come m'è stato possibile, il χορτάζειν del testo.

Cf. con queste parole di Glaucone Lib. V. pag. 459. a.

(38) Se pure s'ha da ritenere la lezione de' Mss. che già parve sospetta al Nitzch e non s'ha da emendare καὶ ἕτερα πέμματα. Vedi il Rhein. Museum. vol. XI. anno 1857. pag. 472. dove il Nitzch propone anche un emendamento forse meno felice di questo che il testo suggerisce ad ogni lettore.

(39) Trascrivo il comento del Mureto al nostro luogo: «Natura hominis in corpore et animo sita est, quorum utrumque ad id munus quo quisque functurus est aptum et attemperatum esse oportet. Institutio deinde sequitur: quæ ipsa quoque ad eundem finem dirigenda est. Aliter enim instituendus est futurus miles, aliter futurus orator: neque regum et privatorum filiis eadem educatio convenit. Recte igitur et pro cetera sapientia sua Socrates de custodibus civitatis disputaturus, primum quidem exposuit, quomodo eos et animis et corporibus a natura conformatos ac temperatos esse oporteat. Atque inprimis acutos eos ac sagaces esse debere monuit, ita ut omnia celeriter odorentur ac sentiant. Quis enim stupidum aliquem et obtusum atque hebetem ad privatæ domus, nedum ad civitatis custodiam aptum judicaverit? Prius omnia compilaverint fures, quam ille expergiscatur. Secundo loco in eis requirit celeritatem. Quid enim profuerit, fures videre, si eos, cum consequi non possis, effugere patiaris? Quid porro, si consequaris quidem, sed viribus inferior sis, ita ut neque prædam eripere, neque eos retinere possis? Itaque robur quoque requiri ait. Sunt igitur hæc tria in corporibus necessaria, *sagacitas*, *celeritas*, *robur*. Sed hæc omnia inutilia fuerint, si abfuerit animi præsentia. Ergo illud quoque requiritur, ut corporis vires animi fortitudo comitetur: fortes autem qui sunt, iidem plerumque et iracundi esse consueverunt; recteque dictum est a Peripateticis, iram esse fortitudinis cotem. At quæ spes est, in ea civitate pacem ac concordiam fore, in qua homi-

nes robusti et iracundi arma teneant? Nonne et ipsi inter se sæpe digladiabuntur, et reliquam multitudinem ita oppressam tenebunt, ut mussare non audeat? Nisi quis forte dicat, eos quodammodo ex iracundia et ex lenitate permistos, ac temperatos esse debere. At difficilis est ista fortitudinis cum lenitate ac facilitate conjunctio. Copulari tamen hæc inter se, vel ex canibus intelligamus licet: quæ fere notis ac familiaribus blandiri solent, ignotos et alienos allatrare. Eodem igitur et custodes ingenio deligemus, qui civibus lenes se ac faciles, hostibus truculentos ac terribiles offerant. Ac natura quidem custodum qualis esse debeat, diximus. Sequitur, ut de eorundem institutione dicamus ».

(40) Seneca de ira I. 7. « Extollit (ira) animos et incitat, nec quidquam sine illa magnificum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hinc stimulus peragitavit misitque in pericula audaces ».

(41) Luogo senza buona ragione ritenuto dal van Heusde Initia pl. ph. III. 61. per guasto.

(42) Il van Pristerer, prosop. pl. pag. 209. corregge τῷ φύλακι in τῷ σκύλακι, ma senza vera necessità.

(43) Confronta le parole delle Leggi che han preso persona, nel Critone, pag. Stef. 50. D.

(44) Ho reso il proverbio greco ἀρχὴ ἥμισυ παντός, di poco mutato dal nostro autore, col volgare proverbio nostro.

Venir qui riferendo, com'altri espositori di Platone hanno fatto, i luoghi degli Scrittori numerosissimi che questo proverbio usarono o che ad esso si riferirono, ben disse lo Stallbaum, è *otium facere.*

(45) Accenna a' versi 154. seg. e 178. e seg. della Teogonia Esiodea. Cf. poi l'Eutifrone pag. 5. dove il falso devoto avvalorandosi di questi insegnamenti teologici tenta giustificare la sua mal'azione.

(46) Il porco, com'è noto, era la mistica vittima che sacrificavasi per la iniziazione a' misteri d'Eleusi (cf. la nota 87. al Gorgia. Vol. II. pag. 394. e seg.) ed è presente alla memoria d'ogni lettore la scena aristofanesca della Pace, dove Trigeo va cercando in prestito tre sole dramme per potersi comprare il porcello mistico. Cf. anche gli Acarnesi v. 747. e 764. e lo Scolio a quest'ultimo luogo.

(47) Esiodo Teogonia v. 664 e seg. È il luogo tradotto dal Leopardi.

Quanto poi alle rappresentazioni della Gigantomachia per le arti del disegno cf. l'Eutifrone pag. 6. b. e la nostra nota 23. a quel dialogo.

(48) Il Ficino ebbe forse dinanzi a gli occhi un'altra lezione, perchè scrisse: « talia quaedam potius et pueris statim et adolescentibus a senioribus aniculisque narranda sunt ». Se poi con queste parole volle rendere la lezione nostra, non sappiamo nè seguitarlo nè dargli lode.

(49) Riportandosi a' v. 18. e seg. del XV. dell' Iliade il Mureto proponeva che l'ὑπὸ υἱέος del testo si mutasse in ὑπὸ Διός. Ma oltre che l'emendamento non è necessario, anche se ci si riporti al luogo omerico, già Clemente alessandrino, secondo ne riferisce Suida s. v. Ἥρα, avvertiva che qui Platone si riporta ad un mito pindarico, onde aveva fatto suo pro' anche Epicarmo ne' Κωμασταί.

(50) Luogo d'altissima autorità per la storia della religione e della cultura greca. Il lettore già conosce alcuni di questi dotti espositori de' miti, quali Stesimbroto da Taso e Metrodoro e Anassimandro da Lampsaco che forse dettero svolgimento e forma di dottrina scientifica a gl'insegnamenti d'Anassagora. Vedi il nostro proemio all'Ione: vol. I. pag. 39.-44.

Traducendo poi la parola platonica ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν non ho stimato soverchio ardimento aggiungere per alcuno de' miei lettori la più moderna parola *allegorico*. Il luogo di Plutarco de aud. Poet. pag. 19. e. ci fa certi della corrispondenza dell'allegoria alla ὑπονοία e della posteriorità del vocabolo a Platone.

(51) Luogo largamente illustrato da Proclo; cf. pag. 356. Vedi anche ciò ch'egli scrive in proposito del Timeo, e come giunga all'argomentazione ὄντως ἀγαθός, καθὸ καὶ ἐστι θεός.

(52) Il placito platonico che a Dio principio di bene non possa ascriversi il male, confermato anche dal luogo del libro X. pag. 617. d. e. troverai largamente svolto da' Neoplatonici.

Cf. Philon. Iud. decal. fol. 525. Trismeg. cap. XIV. Chalcid. ad Tim. pag. 243. Plotin. Eunead. I. 8. Iamblich. de Myst. I. 18.

(53) Iliade Ω 527. Le disputazioni degli antichi in proposito di questi versi troverai presso Proclo in Remp. pag. 378. e in Olimpiodoro in Alcib. I. pag. 6.

(54) L'emistichio

ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται

non si riscontra nel nostro testo de' poemi omerici; nè ve lo riscontrava nemmeno Plutarco che qui credette ravvisare un ricordo del verso 84. del IV. o del 224. del XIX. dell'Iliade.

(55) Iliade IV. 55. e seg.

(56) Iliade XX. 4.-30. La θεῶν μάχη degli antichi.

(57) Frammento della Niobe eschilea (151. Nauck., 160. Dindorf) citato, forse dal nostro stesso luogo attingendolo, e da Eusebio e da Plutarco e da Stobeo.

(58) Sopprimo con l'Hermann il καὶ ἀμφιέσματα dopo οἰκοδομήματα che è manifestamente un'aggiunta, e per ciò non si legge nel Ms. parigino e negli altri migliori.

(59) Sono i versi 485. e seg. del XVII. dell'Odissea.

(60) I miti di Proteo e di Teti son tanto volgarmente noti che io non li riferirò al mio lettore; ne citerò le fonti poetiche princi-

pali. Per Proteo l'Odissea IV. 364. sebbene Platone dettando il nostro luogo avesse probabilmente dinanzi al pensiero il celebre drama satirico d'Eschilo perduto per noi. Cf. anche Ovid. Metamorph. VIII. 730. e seg. Le trasformazioni poi di Teti che erano già state cantate dalla musa d'Esiodo, troverai narrate nella V. Nemea di Pindaro v. 60. e seg., da Apollodoro nel III. 13. 5. e da Igino fab. LIV. Cf. Ovid. Metam. XI. 221. e seg.

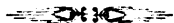
(61) Mi sono strettamente attenuto alla glossa di Timeo, pag. 9. e alla dottissima illustrazione che d'essa glossa ha dato il van Ruhnken. Col quale tuttavia non concordo che il verso qui citato appartenga a Sofocle, com'oggi non può aver più credito la opinione del Valckenaer che Platone non sia a Sofocle amico, dopo quello che ne ha scritto il Boeckh De Graec. tragoed. princip. pag. 182. e seg. Il frammento, secondo l'autorità d'uno scolio aristofanesco (Ran. 1334.), quale si legge nel Mss. Ravennate, è certamente Eschileo e appartiene alle Ξάντριαι. L'intiero frammento che è il 162. della Raccolta del Nauck e il 170. di quella del Dindorf suona:

ὀρεσσιγόνοισι
Νύμφοις κρηνίασιν κυδραῖσι θεαῖσιν ἀγείρω
Ἰνάχου Ἀργείου ποταμοῦ παισὶν βιοδώροις.

(62) Confronta col nostro due luoghi del Sofista: pag. Stef. 228. b. e massimamente 263. e.

(63) È il frammento 340., incert. fab. della collezione del Nauck e 281. 1. ἀδηλ. δρ. del Dindorf. Fu per lungo tempo riferito alla ψιχοστασία d'Eschilo, altri alla ὁπλ. Κρίσις lo assegnano, ma forse non è sufficiente ragione per affermar la tragedia alla quale appartenne.

Dietro a Platone e forse su l'autorità del n. l. lo hanno citato parecchi scrittori del decadimento.

(64) Conservo quanto posso il valore storico della locuzione χορὸν διδόναι, che è l'assegnare un corego, o un cittadino tenuto a compiere la leiturgia di corego, che somministri e mantenga a sue spese il coro al corodidascalo di che altra volta è stato discorso.

LIBRO TERZO

SOMMARIO DEL LIBRO III.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO TERZO

Quanto a gli Dei pertanto questi sono i discorsi, ripresi a dire, cui s'avrà da dare o da negare ascolto, siccome pare, sin dalla più tenera infanzia da coloro che la pietà ver gli dei e verso i parenti saranno per avere in onore e che della mutua benevolenza terranno conto non scarso.

Capo I. Ediz. dello Stef. pag. 386.

E pensomi, disse egli, che tutto ciò vada diritto.

Ma di': se hanno da esser uomini forti [1], non credi tu che avrannosi a tener loro discorsi, i quali della morte non li facciano punto paurosi, ossivvero ti pensi che possa uno esser forte, pur accogliendo siffatto timore nell'anima?

No per Giove, rispose egli, ch'io nol credo.

E di': chi creda all'Ade, e che laggiù abbiavi qualche cosa di molto terribile, pensi tu, sarà uomo il quale non paventi morte e che in una battaglia alla sconfitta ed alla servitù preferisca morire?

No da vero.

Bisognerà dunque fare comandamento eziandio a coloro che s'accingono a narrare di questi miti che qui, e obbligarli a non vituperare così alla semplice lo stato dell'Ade, ma a dirne anzi le lodi; chè altrimenti nè dicono il vero, nè a coloro che hanno da essere uomini di guerra recan profitto.

Sicuramente che ciò fare bisogna, soggiunse egli.

Cancelleremo dunque, io seguitai, tutte le parole di questa specie, incominciando dal verso:

« io pria torrei
Servir bifolco per mercede, a cui
Scarso e vil cibo difendesse i giorni
Che del mondo defunto aver l'impero (2) ».

E quest' altri:

« Ed intromessa colaggiù la luce
A gli dei non discopra ed ai mortali
Le sue squallide bolge, al guardo orrende
Anco del ciel (3) »;

« Oh ciel! dell'Orco gli abitanti han dunque
Spirito ed ombra ma non senso alcuno (4) »;

« Tutto portar tra' morti il senno antico:
Gli altri non son che vani spettri ed ombre (5) »;

e ancora:

« Disciolta dalle membra
Prese l'alma a Pluton la sua piangendo
387. Sorte infelice e la perduta insieme
Fortezza e gioventù (6) »;

e poi

« Chè stridendo calò l'ombra sotterra
E svanì come fumo (7) »;

e pur quest' altri

» E com' appunto
Vipistrelli nottivaghi nel cupo
Fondo talor d'una solenne grotta
Se avvien che alcun dal sasso, ove congiunti,
L'uno appo l'altro, s'atteneano, caschi,
Tutti stridendo allor volano in folla:
Così movean gli spirti (8) »;

Questi e tutti i versi cotali scongiureremo Omero e gli altri poeti a non togliersi in mala parte se li cancelliamo, non già bella poesia che essi non siano e pel volgo anco piacevoli a udirsi, ma quanto è poesia più bella, tanto è meno da porgerlesi ascolto da' giovani e da gli uomini che mestieri è sieno liberi e più paventino servitù che morte.

Perfettamente.

Capo II. E per ciò stesso eziandio i nomi a queste medesime cose

imposti, tutti terribili e spaventosi che sono, dovran rigettarsi: Cocito, Stige, e gli eneri e gli alibanti, e quant'altri sono di questa specie, che pronunciati fanno inorridire chi tutti gli anni (9) li ode a ripetere. E forse per qualche altro rispetto questi tali nomi van bene; ma pe' custodi dello stato nostro temiamo che a cagione di questo tale orrore più timorosi (10) e più molli non addivengano che non dovrebbero.

E ragionevole è, disse egli, questo timore.

Sono dunque da toglier via?

Sì.

S'avrà dunque a seguitare, e parlando e poetando, un opposto esemplare?

Certamente.

E così pure torremo via le lamentazioni e i rimpianti degli uomini illustri?

Necessariamente, diss'egli, una volta si tolgan via quegli altri.

Considera pertanto, ripresi io, se noi li torremo via a buon diritto o no. Noi veniamo a dire in fatti che l'uom probo non istimerà il morire d'un altro probo, ond'egli è anche l'amico cosa terribile.

Noi veniamo in fatti a dir questo.

Ch'e' non si lagnerà come se quegli patito abbia qualche cosa di grave.

No affatto.

Che anzi veniamo a dire eziandio questo: costui basta onninamente a sè stesso per ben condurre la vita e a gran divario da gli altri non ha degli altri bisogno veruno.

Verissimo, diss'egli.

Non è affatto per esso una sciagura terribile perdere un figlio, un fratello, o le proprie ricchezze od altro che sia.

No da vero.

Nè quindi gli sta affatto di alzar querimonie, ma sì di prendersela in santa pace quando una cotale sciagura lo incolga.

Sicuramente.

Avrem dunque buona ragione per togliere via tutte le lamentazioni degli uomini famosi per lasciarle invece alle donne, e non alle migliori tra queste; e poi a quanti sono più vili 388.

tra gli uomini, affinchè arrossiscano di comportarsi ugualmente dinanzi a noi quelli che abbiam detto d'educare alla custodia del paese.

Buona ragione da vero, rispose.

E quindi ci faremo di bel nuovo a pregare Omero e gli altri poeti di non immaginarci Achille, figlio di dea, che ora

„Giacea su i fianchi, or prono, ora supino;
Poi di repente in pie' balzato, errava
Dell'infecondo mar lunghesso il lido,
Di navigar bramoso; (11) „

nè con ambo le mani fargli raccattare la cenere e giù spargersela per la testa (12), o piangente e lamentoso quale egli lo ha fatto: nè Priamo, di stato così vicino a gli dei, che

„s'avvolgea
Il misero nel fango e tutti a nome
Chiamandoli e pregando (13) „.

E più viva eziandio gli faremo preghiera che gli dei non c'immagini, i quali si lamentino e dicano:

„Ohimè misera! ohimè madre infelice
Di fortissima prole! „; (14)

e se così per gli dei, meno ancora il massimo degli dei si avrà ardimento di rappresentarne tanto lontano dal vero da fargli dire:

„Ahi sorte indegna! io veggo
D'Ilio intorno alle mura esagitato
Un diletto mortale e 'l cor ne geme (15);

e quest'altre parole:

„Ohimè diletta
Sorella e sposa! Sarpedon ch'io m'aggio
De' mortali il più caro, è sacro a morte
Pel ferro di Patroclo (16).

Capo III. Chè in fatti, o Adimanto dolcissimo, se i giovani diano buona attenzione a cotali parole da noi riferite e non ne ridano come d'indegni accenti, ciascuno di essi, a gran pena, uomo essendo, crederà indegno di sè e condannerà se gli avvenga di dire o di fare qualcosa di simigliante, e quindi senza,

nè ritenersi, nè sentirne vergogna, per ogni minimo accidente intonerà querimonie e lamentazioni.

Verissimo parli, diss' egli.

Ora ciò non dev'essere, come bene ce lo ha provato il ragionamento nostro, al quale bisogna attenersi sino a tanto che altri con un altro e migliore ragionamento non ci farà persuasi.

No da vero che non dee farsi.

Ma nemmeno s'ha da essere amanti del ridere. Perchè quand'uno si lasci andare ad una grande gaiezza, ciò stesso gli fa provare un forte commovimento (17).

Parmi, soggiunse.

Quindi, se uomini degni di considerazione alcuno ne rappresenti vinti dal riso, nol dovremo ammettere, e meno ancora gli dei. 389.

Ed egli: certissimamente.

E così nemmeno quelle tali parole d'Omero (18):

« Suscitossi infra' beati
Immenso riso nel veder Vulcano
Per la sala aggirarsi affaccendato
In quell' opra, »

non saranno affatto da accogliersi secondo che dici.

No certo, diss'egli, se pur vuoi ch'io lo abbia detto; no non saran da accettare.

Della verità però egli è da fare il massimo conto. Se in fatti noi ragionavamo diritto poco innanzi (19) e realmente a gli dei la menzogna non serve a nulla, mentre invece torna a vantaggio per gli uomini sotto l'apparenza, a così dir, d'un rimedio, manifesto è che a' medici s'avrà da concedere ne facciano uso, ma gli altri non v'avranno a ricorrere.

La è cosa manifesta, diss' egli.

A' reggitori dello stato pertanto, se ad alcun mai, si converrà di mentire, vuoi de' nemici o vuoi de' cittadini a cagione e sempre a profitto dello stato medesimo; per tutti gli altri invece non sarà affatto da praticar la menzogna; chè anzi mentire al cospetto de' magistrati diremo sia pel privato pari delitto e maggiore che non pel malato a rispetto del medico, o per chi si dia a' corporali esercizi, al cospetto del ginnasta non

dir veramente quello che soffra del corpo; o se uno non dica secondo verità al comandante della nave, in dargli conto di essa e de' naviganti, com' egli medesimo od un altro diportasi.

Verissimo, diss' egli.

Chiunque pertanto nel nostro stato sia colto in menzogna « di quei che al mondo giovano

« Come profeta o sanator di morbi
O fabro industre (20) »

sarà punito siccome quegli che un istituto introduce, che la nave dello stato sovverte e manda in perdizione.

Certo, diss'egli, se i fatti alle parole rispondano.

E di' ancora, a' giovani nostri non sarà pur d' uopo della sophrosyne?

E come no?

E della sophrosyne in universale non son questi i capi essenziali, star soggetti cui imperi ed imperar su sè stesso quanto al bere, a' piaceri venerei e le cupidigie del cibo?

Così mi par veramente.

Com'io credo, quindi, noi stimeremo detto a dovere quello che appo Omero dice Diomede (21)

« T' accheta, o amico,
Ed obbedisci al mio parlar »,

e ciò che segue appresso (22):

« E spiranti valor marcian gli Achivi
Per reverenza a' duci alto serbando
Tra lor silenzio »

e tutti gli altri luoghi cotali.

Benissimo.

390. E quest' altri qui (23)?

« Ebbro! cane agli sguardi e cervo al core »

con quel che segue, forse che è ben detto e così quant'altri improperi, sia in prosa, sia in verso che uno inventi di sottoposti contro i magistrati?

No che non sono ben detti.

Certo, cred'io, che non sono adatti ad esser sentiti da' giovani, perchè a moderazione s'informino; se anche possano darne

qualche altro diletto, non è affatto da meravigliare; ma a te che ne pare?

Così appunto come dici, rispose.

E dimmi ancora: immaginare un uomo sapientissimo, il quale si faccia a dire che per lui di tutte cose questa gli sembra bellissima allora, che le mense

Cap. IV.

« Colme di cibo son, di vino l'urne
Donde coppier nell'auree tazze il versi » (24)

ti par egli sia adatto a insegnar continenza ad un giovine? Ovvero quegli altri versi: (25)

« Tutte odiose certo ad uom le morti,
Ma nulla tanto che 'l perir di fame »;

o immaginarne Giove, che, mentre gli altri dei e gli uomini tutti sono immersi nel sonno, dimentica quello che, desto sol egli, deliberato aveva, pel grande ardore d'amorosi piaceri, e che alla vista d'Hera tanto si resta colpito, da non voler nemmeno entrare nel talamo, ma ivi medesimo con essolei congiungersi in terra, dicendo che tal disio lo possiede, quale nemmeno il dì

« che de' parenti al guardo
Sottrattisi, gustar commisti insieme
La furtiva d'amor prima dolcezza. (26) »

Nè per altre simiglianti ragioni la rete d'Are e Afrodite intessuta da Efesto (27).

No per Giove, diss'egli, che non mi paion cose a ciò ben adatte.

Ma se all'incontro atti di forza si compiano o forti accenti si dicano da uomini illustri, questi sì che s'avranno da contemplare e da udire; com' ad esempio il detto (28):

« Pur, battendosi l'anca, e rampognando
Egli stesso il suo cor: Soffri, gli disse,
Tu che assai peggior male allor soffristi... ».

Certissimamente, diss'egli.

E non si dovrà nemmeno ammettere che uomini da bene siano facili a corromper co' doni e amanti delle ricchezze.

Mai no.

Dunque non si dovrà loro cantare, che

« Vincono i doni i re, vincon gli dei [29] »

nè dar lode a Fenice, il pedagogo d'Achille, d'aver parlato con giusta misura, quando gli consiglia che dove doni riceva, soccorra a gli Achei e senza i doni non receda dall'ira [30]. Nè Achille ammetteremo e crederemo possibile si lasci vincere dall'amor del guadagno fino a ricevere d'Agamennone i doni [31], e a restituire un cadavere dopo averne ricevuto il riscatto [32]; ma sì ben altrimenti essere stato disposto dell'animo.

391. No da vero, egli soggiunse, tali cose, giusto non è, che lodiamo.

Io non m'ardisco, per rispetto d'Omero, seguitai, d'affermare non sia pio dire di siffatte cose d'Achille e cui ne le dica di prestar fede; e ch'egli ad esempio pronunziato abbia contro Apollo queste parole: [33]

« Alta ingiuria mi fai, Lungisaettante
D'ogni nume il peggior...
Ben io vorrei, se 'n me potenza fosse,
Prender di cotal fatto aspra vendetta »;

e che disobbedisse al fiume, il quale era iddio, e pronto mostrassesi a combatter con esso [34], nè all'altro fiume lo Sperchio dicesse [35]:

» abbia 'l mio crine
L'eroe Patróclo e lo si porti seco »,

morto ch'egli era; nè è da prestar fede così facesse. E così d'Ettore trascinato intorno alla tomba di Patroclo [36], e dei prigioni sgozzati e poi gittati sul rogo [37]: tutte queste cose che qui diremo non esser vere, nè a' nostri permetteremo di stare a sentire, che Achille, figliuolo ch'era di dea e di Peleo, pien di sapienza il petto, e terzo nella generazione di Giove [38], e per di più dal sapientissimo Chirone educato, tanto turbamento e disordine avesse nell'anima, da accogliervi due morbi in tra loro contrari, illiberalità con avarizia e arrogante dispetto degli uomini e degli dei.

Tu hai piena ragione, rispose.

Capo V. Sta bene in guardia pertanto, ripresi io, che nè noi diamo ascolto, nè ad altri permettiamo di tener discorsi di questa ma-

niera, come ad esempio, che Teseo, il figliuolo di Poseidone, e Piritoo di Giove abbiano attentato così orribili ratti (39); nè che altro qualsiasi figlio di dio ed eroe abbia osato commettere mai azione empia e sciaurata, quali son quelle, onde si favoleggia sul conto loro; ma obblighiamo i poeti a dire o che quelli fatti loro non sono, o ch'essi non nascon di dei; ma non mai l'una e l'altra cosa affermare, nè provarsi nemmeno di persuadere alla gioventù che gli dei ingenerino male e che gli eroi non siano per nulla migliori degli uomini. Di questa fatta discorsi, noi lo dicevamo già prima, non sono nè religiosi, nè a verità conformi; da che fu già dimostrato, com'è impossibile che da gli dei il male proceda.

E come ne potrebbe procedere?

E per di più cui li ascolti, arrecano danno; chè ognuno in fatti perdonerà a sè medesimo le malvagità proprie, persuaso che sia ne commettan d'uguali e n'abbiano pel passato commesse anco coloro che a gli dei attengono e a Giove più da vicino (40);

«Ch' hanno sul colle Ideo l'ara paterna
Di Giove, nel puro aëre sereno,
Nè ancora l'immortal sangue de' numi
Nelle vene di lor perde sua possa».

Per la qual cosa cotali miti sono affatto da lasciarsi da banda per la tema che ne' giovani nostri non ingenerino proclività a mal fare. 392.

Certissimamente, diss' egli.

Ebbene, mi feci io a dimandare, da che siamo in sul definire quali discorsi s'abbiano o non s'abbiano da tenere, di che altra specie ci rimane a discorrere? Come in fatti s'abbia da parlar degli dei, è stato già detto e così de' demoni e degli eroi e delle cose dell'Ade.

Appunto.

Non ne resterebbe dunque a dir quanto a gli uomini?

Certo.

Ma pel momento impossibile c'è di nulla fermare in questo proposito.

E perchè?

Perchè, cred'io, noi diremmo che poeti e prosatori cadono in grandissimo error quanto a gli uomini, affermando che ingiusti siano, ma pur felici ben molti, e che infelici siano i giusti, e che fare ingiustizia, se pure la rimanga ascosa, profitti, e che la giustizia sia bene cui non la possegga, ma a chi l'accolga sia danno (41). Or che si dicano cose cotali, noi avremo a proibire e imporre all'incontro che si canti e si novelli secondo opposti principi. Nol credi pur tu?

Ben mel so certamente.

E se tu ammetti ch'io diritto ragioni, dovrò pur dire tu abbia già ammesso quello in che versa già da tempo la nostra ricerca (42)?

Ben t'apponi, diss'egli.

Quali discorsi dunque siano da tenersi in proposito degli uomini, non li verremo noi a stabilire d'accordo, dopo che abbiamo trovato qual ella sia la giustizia e come di natura sua profitti cui la possegga, secondo che tale o no sembri a te pure?

Verissimo, disse egli.

Capo VI. Quanto a' soggetti del dire basti omai; chè in appresso, pensomi, è a fare considerazione quanto alla dizione, e così sarà pienamente considerato da noi e quello che s'abbia da dire e come s'abbia da dire (43).

E Adimanto: questo, disse, non arrivo ad intendere.

Eppure, diss'io, bisogna che tu l'intenda. Ma forse l'intenderai meglio per quest'altro verso. Tutto ciò pertanto che da' novellatori o da' poeti si dice, non è la sposizione o del passato o del presente o del futuro?

Che altro può essere? dimandò egli.

E non la fanno o per semplice narrazione, o per quella che 'l fatto riproduce per via d'imitazione, o per l'una e l'altra ad un tempo (44)?

Anche qui, diss'egli, ho mestieri d'intender più chiaro.

Io m'ho l'aria, ripresi io, d'essere proprio un maestro da burla ed oscuro. Come coloro che spiegar non si sanno, non così per le generali, ma prendendo partitamente ad esaminare la cosa, m'ingegnerò di mostrarti quello ch'io voglio signifi-

care. Mi di': sai tu il principio dell'Iliade, dove il poeta ci narra, come Crise pregasse Agamennone di restituirgli libera la figliuola, e quegli s'accendesse di sdegno, sì che l'altro, poichè non era nel suo intento riuscito, si fece ad invocar dal suo dio la punizione degli Achei? 393.

Io sì.

Tu sai dunque bene come sino a que' versi:

„E a gli Achei tutti supplicava e in prima
Ai due supremi condottieri Atridi [45]„

il poeta parla in suo nome, nè punto la mente nostra s'attenta a stornare, quasi che parli altri che lui; ma ciò che viene appresso, quasi fosse Crise egli stesso [46], cel dice, e a tutto potere si sforza di farne credere non sia Omero che parla, ma il sacerdote già vecchio; e così presso a poco conduce tutta la seguente narrazione e de' fatti d'Ilio e di ciò che ad Itaca accadde e per l'Odissea tutta quanta.

Sicuramente, diss'egli.

E non è sempre narrazione, sia allora che le parole riferisca, sia allora che i fatti, che alle parole interpongonsi?

E come no?

Ma quand'e' ne riferisca un discorso, quasi sia altri che parla, non diremo noi forse che, quanto può più, il discorso finge simigliantissimo cui abbia innanzi detto sia per parlare?

Sì che 'l diremo. E bene?

Ora fare sè medesimo simile ad un altro, vuoi per la voce, vuoi pel portamento, non è imitare colui, al quale si voglia assomigliare?

Ebbene?

Così dunque ed egli e gli altri poeti, come si pare, fanno la narrazione loro per via d'imitazione.

Certissimamente.

Che se 'l poeta non si tenesse celato mai, tutto 'l suo canto e la narrazione sua sarebbe senza imitazione per lui. E perchè tu non mi venga a dire che non intendi come ciò possa darsi, io mi ti spiegherò. Se Omero pertanto dopo aver detto come venne Crise a portare della figlia il riscatto e a supplicare gli Achei e in prima i re, non avesse in appresso quasi

in nome di Crise parlato, ma sempre in suo proprio nome e come Omero, tu sai bene che imitazione non vi sarebbe, ma semplice narrazione. Questa poi procederebbe presso a poco così: la dirò senza misura di versi, ch'io non sono buono a far versi: venuto il sacerdote fè voti per essi, che gli dei concedessero loro, presa Troja, d'esser salvi, e che a lui la figliuola rendessero, accettando il riscatto e serbando la venerazione pel nume. Così avendo egli parlato, gli altri tutti l'ebbero in rispetto ed approvavanlo, ma s'indignò Agamennone, facendogli comandamento di partire nè di più far ritorno; chè altrimenti, nè lo scettro, nè le infule del dio gli sarebbon difesa; e pria che a lui restituita fosse libera la figliuola, in Argo, disse, ella invecchierebbe a sè dappresso; partire gli comandò e nol muovere a sdegno, perchè sano e salvo potesse a casa tornarsene.

394. E 'l vecchio in udirlo temette e si ritrasse in silenzio, ed uscito fuori del campo, lungamente pregò ad Apolline, tutti gli appellativi del dio ripetendo e alla memoria sua richiamandosi e scongiurandolo, se nell'ergergli templi e nel fare a lui sacrifici fossesi mai grazia acquistato; e di questo in mercè supplicò il suo pianto negli Achei vendicasse con le proprie saette. Questa è, diss'io, o amico, la semplice narrazione senza imitazione di sorta.

Bene intendo, rispose.

Capo VII. Intendi ora che v'ha poi anche un'altra specie di sposizione a questa contraria, quand'uno, tolto via tutto quello che di suo interpone il poeta a gli altrui discorsi, lasci il dialogo solo (47).

Intendo anche questo: è ciò che si fa nella tragedia.

Benissimo, soggiunsi io, e così pensomi averti chiarito quello che per lo innanzi non eri buon di capire, che della poesia e de' poetici componimenti una parte consiste tutta quanta nella imitazione, e questa è, com'hai detto, la tragedia e la comedia; un'altra parte nella diretta comunicazione del poeta medesimo; e questa puoi trovare massimamente ne' ditirambi; quella poi, che d'una e d'altra cosa consiste, negli epici canti si trova e in altri molti ancora, se ben mi comprendi.

Ora comprendo, disse, benissimo quello che dianzi ti proponevi di dire.

Ricordati ancora che anteriormente a questo noi abbiam dichiarato che quello che s'abbia da dire, è già stato detto, ma come s'abbia da dire, questo rimane ancora a considerarsi.

Me ne ricordo benissimo.

Questo pertanto era quello ch'io sosteneva dovesse discutersi in fra di noi, se lasceremo che i poeti per via d'imitazione ci facciano le esposizioni loro, o se per via d'imitazione talora e talora no, e quale dell'una o l'altra specie abbian da usare, o se non abbian mai da imitare.

Io c'indovino, disse: tu ti metti a fare la considerazione se ammetteremo o no nel nostro stato la tragedia e la comedia.

Può darsi, diss'io; ma può anche darsi prenda a considerare qualche cosa di maggior importanza; ma pel momento nol so; sì dove 'l ragionamento com'aura ne guidi, là è da andare.

Tu ha' pienamente ragione, diss'egli.

Consideri tu pertanto, o Adimanto mio, se i nostri custodi abbiano o no ad esser buoni a imitare? ovvero anche quest'altro punto, che da gli antecedenti conseguita: che cioè ciascheduno potrà far bene una parte sola, e non già molte, e dove un vi si provi, fallirà a tutte quante, sì che non riesca illustre mai?

Come sarebbe altrimenti?

E non varrà anco quanto alla imitazione lo stesso ragionamento? che cioè uno non sia buono a riprodurre molte cose imitandole, ugualmente che una sola cosa?

No di certo. 395

Difficilmente dunque potrebbe compiere parti che sono meritevoli di considerazione, e più parti imitare e riuscire abile nell'imitare, imperciocchè nemmen quelle parti che sembrano l'una all'altra vicina, in quanto sono due imitazioni possono bene da le stesse persone essere riprodotte, sostenendo, ad esempio, parti di comedia e di tragedia ad un tempo. Non le hai in fatti chiamate imitazioni ambedue?

Io sì; e tu hai perfettamente ragione che sostenere non le possa la stessa persona.

Non si può dunque essere rapsodi ed attori ad un tempo.

Vero.

E neppure sono gli stessi attori pe' comici e pe' tragici; abbenchè si tratti sempre d'imitazione. Non è vero?

Imitazione di certo.

Ma anco per più particolari rispetti, o Adimanto, sembrami limitata la natura dell'uomo, ond'egli è impotente a ben riprodurre molte imitazioni o a fare ciò cui imitare è riprodurre per modo che affatto assomigli.

Verissimo parli, diss'egli.

Capo VIII. Se dunque noi terrem ferma la nostra prima affermazione, che i custodi nostri, lasciate da banda tutte le altre arti, abbian da essere diligentissimi autori di libertà per lo stato e a nulla altro intendere se non a ciò che a questo conduca, null'altro converrà ch'essi facciano e null'altro d'imitare si studino. E dove abbiano da imitare alcun che, ciò imitino che loro sin da fanciulli s'addice, gli uomini forti ciò è dire e i ben temprati dell'animo, i santi del costume ed i liberi ed altri cotali esemplari, ma non fare mai atti illiberali, nè addivenire abili a riprodurli per via d'imitazione, nè azione turpe che sia, affinchè dall'imitarla una qualche parte poi non se ne approprino. Non hai tu in fatti avvertito, come lo imitare e contraffare gli altri, ove dalla prima età per lunga pezza s'estenda, si muta in abito ed in novella natura, sia pel portamento del corpo, sia per la voce e sia pel carattere dell'animo?

Certissimamente, diss'egli.

Non permetteremo dunque, ripresi io, che coloro, de' quali dichiariamo di prenderci cura, e che veramente uomini da bene han da riuscire, uomini essendo, faccian le parti di donna, vuoi giovane, vuoi vecchia, o che litighi col marito, o con gli dei se la prenda, or gonfia di superbia per ciò che si creda appieno felice, ed ora tutta nelle sciagure e ne' lutti o ne' pianti immersa, e molto meno ancora di donna ammalata o presa d'amore o su' travagli del parto.

Certissimamente, diss'egli.

E neppure facendo le parti di servo o di serva compier atti servili.

Nemmeno questo.

Nè dunque, come si pare, le parti degli uomini da poco,

de' vigliacchi e di coloro che all'incontrario operano di ciò che or or dicevamo, ma sparlano, se la ridono l'uno dell'altro, e tanto ebbri quant'a digiuno, tengono sconci discorsi, facendo poi tutto il resto che a cotali uomini si rimprovera negli atti e nelle parole, sì a rispetto di loro stessi e sì a rispetto degli altri; da che io mi penso, non abbiano da assuefarsi ad assomigliare a' pazzi nelle parole e negli atti. Chè pazzi malvagi e donne uopo è ben di conoscere, ma non già fare e imitare ciò ch'essi fanno. 396.

Verissimo, e' disse.

E di'? ripresi io, i fabbri ferrai o gli artefici in qual si sia altra materia, o quelli che conducono navi o gli altri che loro comandano, o che altro sia di questo genere s'avrà da imitare?

Ma come vuoi, rispose, se a' fatti loro non potranno nemmeno dar mente?

Dimmi in fatti, si metteranno essi a imitare cavalli che nitriscano, tori muggenti, e lo strepito de' fiumi e il fragore del mare e i tuoni ed altre cose cotali?

Certo che a cotestoro, soggiunse, è vietato uscir della mente e assomigliare a quelli che usciti sono di mente.

Se dunque, ripresi a dir io, comprendo bene quello che dici, v'ha una specie di locuzione e d'esposizione, nella quale chi sia realmente da bene, significherebbe il suo proprio pensiero quando abbia a significarlo; e un'altra poi da quella prima affatto dissimile, alla quale atterrebbesi costantemente e nella quale s'esprimerebbe chi sia affatto contrariamente a quel primo e naturato e educato.

Quali son mai, dimandò egli, queste due maniere?

Parmi, diss'io, che un uomo ben educato, quando venga nel suo discorso a riferire le parole o l'azione d'uomo da bene, di buona voglia si presti a riferirle, quasi fosse egli medesimo, nè già d'imitarlo arrossisca; ma anzi, quanto sa meglio, ritragga l'uomo da bene che opera con piena sicurezza e prudenza; più raramente invece e men volentieri, ove si tratti d'uomo vinto da malattia o da amore od anco da ebbrezza o da altro accidente qualsiasi. E se si addia in cotale che sia a lui stesso inferiore, non vorrà mettere studio in ritrarre chi inferiore sia

a lui medesimo, se non per brevissimo tempo, quando faccia qualche cosa di buono, ma sentirà in sè stesso vergogna, sì per essere mal pratico di ritrarre esemplari cotali, e sì ad un tempo perchè male comporta di foggiarsi e d'offerire sè stesso nelle forme proprie di chi è da meno di lui, avendole per suo giudicio, se non siano a cagione di giuoco, in dispetto.

Ben è probabile, diss'egli.

Capo IX. La sua esposizione non sarà dunque qual è quella che poco innanzi abbiam trovata ne' canti d'Omero; e così il suo dire non parteciperà ad un tempo e della imitazione e dell'altra specie d'esposizione; ma della imitazione solo per piccola parte in un lungo discorso? Forse che non mi spiego?

Certamente, diss'egli, che questo ha da essere il modo d'esprimersi d'uomo cotale.

E chi dunque tale oppostamente non sia, ripresi a dir io, 397. quanto sarà più vile, tanto più si darà ad imitar (48) tutte cose, nulla stimando indegno a sè e indecoroso; ma anzi, al cospetto di molti, metterà ogni studio in ritrarre le cose che abbiam nominato, e 'l tuono e 'l sibilare de' venti e lo scrosciar della grandine, e lo strider degli assi e delle rote e' suoni diversi delle trombe, de' flauti, delle sampogne e degli altri strumenti e poi ancora le voci de' cani, delle pecore e degli uccelli; sì che tutto il discorso suo proceda per via d'imitazione di suoni e di gesti, e la narrazione abbiavi la minima parte?

Anche questo, diss'egli, di necessità ha da essere così.

Ed io: tali sono le due specie d'esposizione, onde intendeva parlare.

E desse sono di fatto, soggiunse egli.

Ora, l'una d'esse due, non è vero, che ha ben pochi mutamenti, sì che dove uno dia l'armonia e il numero che si conviene al suo dire, per poco ch'e' parla sempre ad un modo, se anco ben parla, e sempre con l'armonia medesima, tanto son pochi i mutamenti, e in un numero che è presso a poco sempre lo stesso?

Certamente, diss'egli, ch'è così.

E quanto all'altra specie? non è egli mestieri di tutto il contrario, ciò è dire d'ogni fatta armonie e d'ogni maniera

di numeri, se vogliasi che convenevolmente il discorso riesca, per ciò che sonogli proprie tutte quante le forme de' cambiamenti?

Così è di sicuro.

Ed i poeti tutti, e quanti si fanno a dire una qualunque cosa, non usano o dell'una o dell'altra forma del dire, ovvero d'una terza, nella quale e l'una e l'altra forma insieme confondono?

Per forza, diss' egli.

Che avrem dunque da fare? dimandai io; forse che tutte queste forme accorremo nel nostro stato, o piuttosto una delle semplici, o la mista?

Se s' ha da stare alla mia sentenza, la semplice è quella che più tien del modesto.

Sì, o Adimanto, ma la forma mista riesce ben dilettevole, ed a' fanciulli e a gl' institutori loro è grandemente accetta la contraria a quella ch' è preferita da te, e così pure alla massima parte del volgo.

Accettissima, è vero.

Ma forse seguitai, tu non crederesti, ella si convenga al reggimento nostro, dappoichè tra noi non v' ha uomo che faccia per due nè per più, ma anzi una cosa soltanto fa cadauno.

No che non gli si conviene.

Non è in fatti in questo unico stato che troveremo il calzolaio calzolaio, e non già, oltre a fare scarpe, anco pilota; e l'agricoltore agricoltore, e non giudice oltre a fare esercizio d'agricultura; ed uomo di guerra l' uomo di guerra e non già oltre che di guerra uomo d'affari, e così di tutti?

Verissimo, e' disse.

Un uomo adunque, come pare, che per la sapienza sua sia capace d'appresentarsi sotto ogni aspetto e di riprodurre tutte cose imitandole, se venisse tra noi nella città nostra, deliberato di mettere in mostra le invenzioni sue, noi lo inchineremmo quasi divino, e meraviglioso e piacevole ch'e' sarebbe, ma gli diremmo che appo noi nè v' ha uomo qual egli, nè è lecito siavi, e per qualche altro stato, dopo avergli sparso d'unguenti la chioma o coronatolo di bende di lana (49), lo acco- 398.

miateremmo, contenti d'usare per noi più austero e men grato poeta ed inventore di miti, per la utilità che n'arreca chi ci ritragga il mite parlare, e le cose che dica, dica in quelle forme che da principio abbiam stabilito normali, quando ci occupavamo nella educazion de' guerrieri.

Certo, diss'egli, che così avremmo da fare, se la cosa dipendesse da noi.

Ed ormai, soggiunsi, parmi che per quella parte della musica, la quale concerne i miti e i discorsi, noi ne siamo venuti a capo, o amico mio dolce, da che e quello che s'ha da dire e come s'abbia da dire, è stato esposto.

Così pare anco a me, diss'egli.

Capo X. Ed ora poi, ripresi a dir io, non ci resterebbe a parlare del modo del canto e della melodia?

Appunto.

Ma e non sarà buono chiunque a trovar da per sè quello che ne diremmo per definire qual abbia da essere, se pure s'ha da stare d'accordo con le premesse?

Io però, prese a dire ridendo Glaucone, rischio di fare eccezione; chè qui sul momento non mi trovo in caso di conghietturare quello che ne avremmo da dire, sebben lo intravegga.

Certamente però, diss'io, questo tu se' in caso di dircelo alla bella prima, che 'l canto consta di tre elementi, la parola, l'armonia ed il ritmo.

Sì, rispose, questo sì.

E per ciò che alla parola risguarda, non è verun divario da quella che non è cantata; che cioè debba esser detta nelle forme medesime che testè abbiamo annunziato, e affatto ugualmente?

Vero, diss'egli.

L'armonia però ed il ritmo deggiono accompagnar la parola.

E come no?

Lamentazioni e querele abbiamo tuttavia affermato non abbiano da entrar ne' discorsi.

No davvero.

Quali sono pertanto le armonie flebili? dimmelo tu che sei musico [50].

La lidia mista e la lidia acuta ed altre cotali.

Queste dunque sono da toglier di mezzo, le quali, non che per gli uomini, non sono buone nemmen per le donne, che hanno da serbarsi modeste.

Certamente.

Ma nulla a' custodi dello stato è più sconveniente che l'ubriacarsi e la mollezza e l'ozio.

Chi direbbe che no?

Ora quali sono tra le armonie le convivali e le molli?

La ionia, rispose, e la lidia, le quali per ciò stesso si chiamano armonie rimesse [51].

E d'esse, o amico, sarà per venire vantaggio alcuno per uomini di guerra? 399.

Nessuno davvero, rispose; ma così rischia, non ti rimangano più che i modi dorico e frigio.

D'armonie non m'intendo, ripresi a dir io; ma quella mi lascia che in un fatto di guerra e in qualsivoglia atto di forza ritrarrebbe a dovere le voci e gli accenti d'uomo che si comporti da prode, e dove siagli contraria fortuna, incontri ferite e morte, o in qualsisia ventura, e che in tutti questi casi strenuamente e fortemente difendasi dalla sciagura; e un'altra armonia pure mi lascia, la quale convengasi all'uomo nelle pratiche della pace, non già violente ma volontarie affatto, sia che persuada o che preghi, vuoi nelle supplicazioni a dio vuoi nello ammaestrare o nell'ammonire un altr'uomo; od oppostamente in prestarsi alle preghiere, a gl'insegnamenti od alle ammonizioni altrui; sì che di conseguenza conducasi secondo buona ragione, nè di superbia si gonfi, ma in ogni suo atto serbi temperanza e misura e di ciò che gli accade, si chiami cotento. Queste due armonie, l'una mossa e temperata l'altra, che ottimamente ritrarranno gli accenti di chi è in buona e di chi è in mala fortuna, degli uomini saggi e de' forti, queste due appunto mi serba.

Ma così, diss'egli, tu non mi chiedi io ti serbi, se non i due modi che testè ho nominati.

Quindi, ripresi, non sarà mestieri per noi di strumenti a molte corde e che danno ogni fatta armonie, accompagnando versi e canti.

Parmi che no, diss' egli.

Di trigoni dunque e di pectidi (52) e di quanti sono strumenti a molte corde ed a molte armonie, noi non avrem da mantenere gli artefici.

Non pare.

E di'? ammetterai tu nello stato fabbricatori e sonatori di tibie? Lo strumento a molte corde e quelli che han tutti i toni, non son essi una imitazione della tibia (53)?

Certamente, rispose.

Così dunque, seguitai io, pel nostro stato rimangon buone la lira e la cetra: e in campagna pe' pastori ci sarà la sampogna.

Ed egli: questo almeno il filo del ragionamento ne insegna.

Del resto, diss' io, non facciam nulla di nuovo, amico mio, preferendo Apollo e gli strumenti d'Apollo a Marsia e a gli strumenti suoi.

No per Giove, diss' egli, che non mi pare.

Ma, pel cane, soggiunsi, che senza avvedercene noi abbiamo ripurgato per bene lo stato, che or ora dicevamo pieno d'ogni delizia.

E con buon senno, diss' egli.

Capo XI. Allora dunque, continuai, seguitiamo ancora a purgarlo. Dopo l'armonia verrebbe ciò che riguarda il ritmo, che cioè non s'abbiano da scegliere i varii, nè ogni maniera di misure, ma sì vedere quelli che ben si convengano ad una vita ordinata

400. e forte. Ciò visto, il movimento ed il canto è da costringere a seguitar le parole, e non già le parole al movimento ed al canto. Quale sia poi questo movimento, sta a te di dire, siccome hai fatto per l'armonia.

Ma, per Giove, diss' egli, questo io nol so; che veramente siano quattro generi, a cui le misure tutte riduconsi, come quattro sono le tonalità, onde le armonie tutte procedono, ciò potrei dir di mia scienza; ma quali e quante siano le imitazioni della vita, io non sono al caso di dire.

Ebbene quanto a ciò consulteremo Damone [54], quali modi s'affanno alla bassezza, alla protervia, al furore e a gli altri vizi, e quali misure s'abbiano da lasciare per gli opposti procedimenti. Credo tuttavia avergli sentito nominare, ma non ben chiaramente, un enoplio composito, e 'l dattilo e l'eroico, disponendo, non so come, ora da principio or in fine una quantità, sì che riuscisse breve o lunga, e, com'io ritengo, secondo che nominava l'iambo o 'l trocheo, quantità lunghe o brevi aggiungeva. E qui, parmi, che ora lodasse e non meno condannasse talvolta la movenza e il ritmo medesimo, ossivvero qualche cosa che tien di quella e di questo, ma ch'io non son buon di spiegarti [55]. Ma tutto ciò, com' ho detto, sia riserbato a Damone; chè a trattarne non basta breve discorso. Nol credi tu pure?

Non breve, per Giove, cred'io.

Ma questo puoi bene affermare, che la convenienza e la sconvenienza tien dietro alla buona e alla cattiva misura?

Come negarlo?

E così la buona e la cattiva misura del pari, l'una le belle parole accompagna, ad esse confacendosi, e l'altra le altre di opposta natura; e l'armonia elegante e la non elegante ugualmente, se pure, come testè dicevamo, misura e armonia al pensiero, e non già ad esse il pensiero s'adatta.

Ma certamente, riprese egli, ch'esse hanno da tener dietro al pensiero.

Ma la maniera d'esprimersi, dimandai io, e 'l nostro discorso non rispondono alla natura dell'animo?

E come no?

E all'elocuzione poi tutto 'l resto?

Sì.

Il bel parlare adunque e la convenienza e l'eleganza e la retta misura la bontà accompagnan dell'animo; nè già quella bontà dell'animo che noi, per mitigar la parola, così appelliamo, la quale è poi vera stoltezza; ma sì il retto pensare che veramente e splendidamente il costume ne informa.

Per l'appunto, rispose.

E non è ciò che precisamente han da proporsi come loro

termine i giovani, se pure sian poi per adempiere le parti loro?

Da proporselo appunto.

401. Di ciò medesimo poi tutta piena è l'arte della pittura, ed ogni altra arte della medesima specie; piena n'è l'arte tessile e quella del ricamar su' tessuti, e l'altra che le abitazioni ci edifica, e quante poi lavoran per noi gli oggetti d'uso, ed eziandio la natura stessa de' nostri corpi e di tutti i naturali prodotti; chè in tutto o convenienza o disconvenienza riscontrasi; e la disconvenienza, la mala misura, la disarmonia sorella è sempre d'una mente che pensa male e d'un animo male disposto; e d'un animo d'opposta natura le qualità opposte, sorelle cioè e confacenti ad animo prudente e ben costumato.

Sicurissimamente, diss' egli.

Capo XII. Così dunque avrem noi da far prescrizioni a' poeti soltanto e costringer sol essi la imagine del buon costume a ritrarre ne' loro canti, o se no, rinunziare di cantare tra noi; ossivvero anco per gli altri artisti s'avranno da stabilire precetti e impedire che ciò che epravo immoderato sia, illiberale e indecente, nol mettano nelle loro imagini dipinte, nè nelle costruzioni, nè in veruna altra opera loro; ovvero cui non sia da ciò, non s'avrà da permettere che appo noi eserciti l'arte sua, per la tema che tra le imagini della pravità, come in malo pascolo, i nostri custodi crescendo, e ogni dì, a poco a poco succhiandone e d'esse pascendosi, senza avvedersene, non contraggano un qualche grande malore nell'anima loro; ma anzi in fra gli artisti quelli avrannosi da cercare i quali possano ingegnosamente la natura rintracciare del bello e del decente, sì che, abitando a così dire in luogo sano, la nostra gioventù s'avvantaggi di tutto che, sia per la vista, sia per l'udito, a lei giunga dalle opere belle, quasi aura che salute apporta da luoghi salubri e fin da fanciulli li dispone, senza che pur se ne addiano, ad imitare, ad amare e a conformarsi a quello ch'è 'l bello?

Certo che così s'educherebbon benissimo, quegli rispose.

Che forse, mi feci io allora a dimandare, o Glaucone, la educazione musicale per questo è ella principalissima, perchè massimamente addentro l'anima penetra il numero e l'armonia

e vivissimamente la tocca, apportandovi il senso del decoro e ben temperato rendendo chi ne sia a dovere istrutto, e chi no, no? Ed inoltre per quest'altra ragione che de' difetti di ciò che non sia o ben fabbricato o ben naturato, di subito s'accorge chi in essa sia convenevolmente istrutto, e ricevendone una retta impressione, loda quel che sia bello, e accogliendolo lieto fin dentro l'anima sua, n'ha alimento e onesto addiviene [56]; coladdove quello che sia brutto, a diritta ragione vitupera e, ancorchè giovine, prende in odio, e prima eziandio che sia buono di averne piena ragione, la quale poi quando gli si appresenti, di tutto cuore accorrà, avendosela come famigliare per la educazione che ha ricevuto?

402.

Per queste cagioni appunto, egli rispose, parmi, si faccia nella musica la educazione.

Ora, com'appunto, ripresi io, noi ci conosciamo di lettere perfettamente, quando gli elementi loro, per pochi che siano, non ci sfuggono dovunque s'incontrino, nè dispregiamo di riconoscerli in qual si sia obbietto li percepiamo, vuoi grande vuoi piccolo, ma anzi ci studiamo, dovunque siano, ravvisarli, nè prima che giungiamo a tale, ci teniamo per letterati...

Verissimo.

Le figure in fatti delle lettere, sia che ci si appresentino vuoi nell'onde, vuoi negli specchi, noi non potremo conoscerle, se prima d'esse non abbiam presa cognizione, e l'arte e l'esercizio in questa cognizione medesima non consistono?

Per l'appunto.

E così neppure, in nome degli dei, com'io sostengo, noi medesimi, nè i custodi che s'abbiano da educare, musici addiverrem veramente, se prima ogni forma della sophrosyne, del valore, della liberalità e della splendidezza e di quanto ad esse strettamente attiene, od oppostamente è contrario, e che da per tutto s'incontra, non conosciamo; nè ci accorgiamo dove si trovi, sia realmente, sia solo in immagine, non dispregiando di ravvisarlo, vuoi ne' maggiori, vuoi ne' minori esemplari, ma in ciò riteniamo anzi che l'arte e l'esercizio consista?

Certo che di necessità così è, diss'egli.

E non è egli vero, dimandai io, che se ad uno accada

d'avere una bell'indole d'animo, e poi nell'aspetto corporeo forme che a quella indole si convengano e con essa armonizzino, essendo della specie medesima, quegli sarà lo spettacolo più bello a vedersi per chi vedere lo possa?

Certissimamente.

E ciò che bellissimo sia, non è eziandio amabilissimo?

Come no?

Ora uomini cotali amerà chi sia musico; ma tale invece in cui sia dissonanza, e' non potrà averlo in affetto.

No da vero, se in alcuna parte sia quanto all'anima difetto; che se v'abbia quanto al corpo, e' lo potrà tuttavia tollerare e volentieri abbracciarlo (57).

Intendo, ripresi io, o che tu hai, o che hai avuto in passato di tali amasii e ben tel perdono; ma dimmi: tra la sophrosyne e la smodata voluttà è nulla di comune?

E com'essere vi potrebbe, rispose, s'ella ne toglie fuor della mente non men del dolore?

E con la rimanente virtù che ha di comune?

Nulla affatto.

403. Ma di': con la lascivia e con la incontinenza?

Con esse sì più che con tutto.

E conosci tu voluttà maggiore e più intensa di quella de' venerei congiungimenti?

Io non mi so, diss'egli, nè altra più insana.

Retto amore dunque è veramente quello che ama il misurato ed il bello con senno e come a ragion di musica.

Appunto, diss'egli.

Nulla dunque che tenga del furore, nè che sappia d'intemperanza, s'ha da portare nel vero amore.

No che non vi s'ha da portare.

Non vi si avrà dunque da portare neppure la voluttà, nè d'essa parteciperà affatto nè l'amatore, nè l'amato, se rettamente ami l'uno e l'altro sia amato (58).

No per Giove, diss'egli, o Socrate, che non vi si avrà da portare.

Così dunque, par bene che, nello stato da te stabilito, sancirai per legge che l'amatore l'amato ami, e si trovi con lui

e lo tocchi siccome un figlio, in grazia della bellezza, se arrivi a farnelo persuaso, ma quanto al resto con chi uno abbia in affetto, così si comporti che mai non sembri voglia andare più avanti; che se no, s'abbia subito nota d'ignorante della musica e dell'onesto.

Così appunto, soggiunse.

E non ti pare, dimanda' io, che 'l nostro discorso intorno alla musica trovi qui il suo termine conveniente? Esso in fatti finisce là appunto ove doveva finire; chè le cose musicali nell'amore del bello han da trovare l'ultimo loro termine.

Perfettamente d'accordo, diss'egli.

Dopo la musica i giovani s'hanno da educare nella ginnastica. Non è così? Ed anco in questa bisogna diligentemente allevarli sin da fanciulli per la vita intiera; ed ecco, per mio avviso, come la va la cosa. Se non che ponvi la mente anco tu: io pertanto non sono di credere che cui sia ottimo il corpo, questo, per sua propria virtù, faccia l'anima buona, ma anzi il contrario, che buona l'anima, per virtù sua, ne dia quanto migliore il corpo. E a te che ne sembra? Capo XIII.

Anco a me così sembra, rispose.

Se dunque dopo aver pensato come si conviene all'anima, noi confidassimo ad essa di prendersi cura delle cose del corpo, contentandoci solamente, per non andar per le lunghe, di metterle gli esemplari dinanzi, non faremmo noi bene?

Sicuramente.

Dalla ebbrezza abbiamo già detto ch'essi s'han da astenere; chè a qualunque altro più che ad un custode dello stato si conviene ignorare, per cagion dell'ebbrezza, dove si trovi.

Sarebbe in fatti cosa ridicola, egli soggiunse, che uno che sia custode, avesse poi di custode mestieri per sè medesimo.

E quanto a' cibi? gli atleti son gli uomini che si cimentano alle massime prove; non è vero?

Certo.

Che dunque 'l regime di cotestoro, i quali fanno quel cotale esercizio, sarebbe il meglio conveniente per essi? 404.

Forse.

Ma quel regime, diss'io, concede soverchia parte al sonno,

nè forse per la salute è sicuro. Non vedi in fatti come passano la vita dormendo, e, se per poco dalla dieta che ad essi è stabilita, escan fuori, cadono in gravissime malattie quegli atleti?

Sì ch'io lo veggo.

Di più sapiente regime dunque è mestieri a questi atleti delle battaglie, i quali bisogna sian vigili come cani, ed abbian vista ed udito, quant'è possibile, acutissimo e passando per molte vicende, nelle spedizioni loro, e di pioggie, e di cibi sempre diversi, e di calore, e di freddo non siano facili ad ammalare [59].

Parmi.

L'ottima ginnastica non sarà dunque della specie medesima della musica, onde poco innanzi abbiamo trattato?

Come intendi?

Una ginnastica semplice ed appropriata, e che massimamente i fatti guerreschi concerna.

E come?

Anche da Omero, ripresi io, la si potrebbe imparare. Tu sai in fatti che, durante la spedizione, alle lor mense gli eroi non fa che si cibin di pesce; e sì che si trovavan sul mare, all'Ellesponto; nè di carni lesse; ma soltanto arrostite, come quelle che per uomini d'arme sono ad apprestarsi più pronte; chè da per tutto, a dir veramente, più facile è usare del fuoco, che non portarsi dietro le vasa.

Certamente.

Nè mai, com'io credo, Omero ha fatto menzione di drogate ghiottonerie; perchè quanti fanno esercizi, sanno bene, come chi voglia star sano del corpo ha da tenersi da tali cose lontano.

E rettamente, soggiunse, così pensano e se ne astengono.

La cucina siracusana dunque e la siciliana varietà de' cibi, siccome pare, tu non approvi, se ritieni che questo sia bene.

A me pare che no.

E disapprovi ugualmente che chiunque voglia esser sano di corpo, si tenga cara una fanciulla corinzia [60]?

Certissimamente.

E non sarà lo stesso anche per le focaccie attiche, le quali passano per delizie? (61)

Necessariamente.

Tutto questo modo, cred'io, di cibarsi e di vivere, se noi lo comparassimo alla composizione de' canti e al canto panarmonico o che tutti i ritmi comprende, noi lo agguaglieremmo benissimo.

E come negarlo?

Come in fatti là la varietà genera incontinenza, qui malattia; dove invece la semplicità nella musica dà la sophrosyne alle anime, e nella ginnastica la salute ai corpi.

Verissimo, rispose.

E dove incontinenza e malattie abbondino nello stato, non vi si aprono tribunali e ospitali, e non vi vengono in grand'onore la scienza giudiziale e la medica, sì che molti liberi eziandio diano ad esse la massima cura? 405.

Come potrebb'essere altrimenti?

Della mala e turpe educazione che si pratica in uno stato, potresti forse aver argomento migliore di questo, che di medici e di giudici eccellenti abbisognino non soltanto i da poco e coloro che esercitano le arti manuali, ma quelli eziandio che passano per essere stati in gentil costume allevati? Non ti pare questa una valida e brutta prova di educazione negletta esser forzati ad usare del giudizio emesso da altri, come padroni e giudici fossero, pel difetto del giudizio nostro proprio? Capo XIV.

Certo, rispose, che questa è cosa bruttissima.

Ma e non ti pare più brutta ancora, quand'uno non soltanto buona parte della sua vita consumi pe' tribunali, or accusando ed or difendendosi, ma eziandio, per suprema ignoranza, di ciò medesimo si lasci andare a farsi bello dinanzi a gli altri, quasi che, per recare altrui danno, e' sia proprio terribile, ed abile a fare ogni maniera di giravolte e, tentando ogni uscita, trovare con isveltezza la scappatoia per non mai sottostare alla pena, eziandio per cose da nulla e di nessun valore, disconoscendo come sia migliore e preferibil consiglio acconciarsi in modo alla vita, da non aver affatto mestieri d'un giudice sonnecchiante?

No, che questo, diss'egli, è anche più brutto.

E d'altra parte, ripresi io, aver bisogno della medicina, non già per ferite o per le malattie che le stagioni ci apportano, ma per cagione dell'ozio e della molle vita, onde abbiamo discorso, empiendoci di flussi e di vapori, come fossimo tanti paduli, e costringere i dotti Asclepiadi a trovare a questi morbi i nomi di catarro e di flussione, non ti pare una brutta cosa anche questa?

Veramente, rispose, e nuovi proprio e strani son questi nomi di morbi.

Quali cred'io, non esistevano soggiunsi, al tempo d'Asclepio, e lo argomento da ciò, che a Troia, i figliuoli di lui alla donna, la quale ministrava ad Euripilo ferito vino di Pramne
406. con molta farina in esso vino intrisa e cacio grattato, cose che pare sian calorose, non fecer rimprovero, nè disser parola a Patroclo che tale medicina aveva prescritto (62).

E veramente strano è questo beveraggio per chi si trovi in istato cotale.

No, se ti ricordi, diss'io, che gli Asclepiadi, a quanto dicono, non usavano di questa medicina che qui, la quale favorisce e fa crescere i morbi, prima che venisse Erodico; il quale Erodico, ginnasta che era di professione, caduto essendo ammalato, col suo mescolare la ginnastica alla medicina, incominciò per primo dall'ammazzare sè stesso e poi dietro lui molti altri (63).

E in che modo, dimandò egli?

Una lenta morte, diss'io, procurando a sè stesso; avvegnachè curando una malattia ch'era mortale, nè, com'io credo, riuscì a camparla, e da ogni altro ufficio vacando, spese in curar sè medesimo tutta la vita, mezzo morto se mai dalla consueta abitudine della vita si discostava; e così, del continuo con la morte combattendo, per la sapienza sua arrivò alla vecchiezza. Bel premio affè, ch'e' riportò dell'arte sua!

Qual si spettava, risposi io, a chi disconobbe che Asclepio non già per ignoranza nè per imperizia questa maniera di medicina non aveva alla posterità tramandato; ma sì avea bene inteso che a quanti vivono sotto buon reggimento mandato è nello stato un proprio ufficio, cui gli è necessità d'ad-

empire, nè a veruno è lasciato tanto ozio, da passare la intiera vita a curar sè medesimo. La qual cosa veramente, con qualche sorriso da nostra parte, presso gli artisti avvertiamo, ma presso a' ricchi e a quelli che passano per beati, non l'avvertiamo.

Come ciò? dimandò egli.

Un mastro legnaiuolo, ripresi a dir io, se si trova ammalato, chiede al medico un farmaco, bevuto 'l quale, o vomiti o del suo malore si purghi per di sotto, od altrimenti se ne liberi per via d'ustione o di taglio. Ma se qualcuno gli si faccia a ordinare per lungo tempo una determinata dieta, mettendogli su la testa un berretto di lana con tutti gli altri accessorii, e' griderà subito, che non ha tempo di far l'ammalato, nè se la sente di vivere, avendo sempre il pensiero alla malattia e trascurando il suo ordinario lavoro; e in appresso, detto addio a cotesto medico e rientrato nel suo consueto regime di vita, se torna sano, vive facendo i fatti suoi; altrimenti, se non abbia il corpo abbastanza forte da superare il malore, la fa finita e si libera d'ogni cosa.

Capo XV.

E con uomo cotale par veramente, soggiunse egli, sia da usare così della medicina.

Forse, dimandai io, perchè cotestui ha un suo proprio lavoro, cui se non dia opera, a nulla gli giova di vivere?

Manifestamente, risposemi.

407.

Il ricco invece, come siam soliti dire, non ha lavoro nessuno che siasi proposto, e dal quale se sia forzato a cessare, non gli è più possibile vivere.

No affatto, suol dirsi.

Non sai dunque, diss'io, come Focilide affermi esser mestieri di praticar la virtù cui abbia omai di che vivere (64)?

Ma anche prima, rispose egli, mi penso io.

Quanto a ciò, ripresi, noi non avrem già da contrastare con lui; ma sì facciamo d'instruir noi medesimi, se di ciò abbia il ricco da prendersi cura, quasi a nulla valga la vita, cui non se ne prenda pensiero; o se l'alimentarsi un morbo, per l'arte del legnaiuolo e per altri cotali mestieri, impedimento sia a darvi mente, dove invece allo adempimento del precetto di Focilide non apporta impedimento veruno (65).

Sì, per Giove, diss'egli, per certo cotal modo più che tutto quella soverchia cura del corpo, che confini della ginnastica eccede. Chè in fatti e con l'amministrazione del suo e con le militari spedizioni e con le sedentarie magistrature nello stato mal si concilia. E, ciò poi ch'è del massimo momento, qual che si sia disciplina e considerazione e meditazione nostra impedisce, sospettando sempre stirature di capo e vertigini, e la filosofia accagionandone sempre; tanto che, dov'ella sia entrata mai, sia affatto impedimento alla virtù d'esser praticata e provata con l'opere; facendoti credere d'esser sempre malato, nè mai ristare dalle lagnanze pe' dolori del corpo.

Questo è naturale, diss'egli.

E non diremo noi forse, che avendo fatto queste considerazioni medesime, Asclepio, per coloro i quali per natura e per abito di vita sani fossero, ma avesser poi qualche nascosta malattia, per essi appunto, e per una cotal condizione, abbia instituita la medicina, e per via di farmachi e di tagli cacciando loro di dosso la malattia, alla consueta vita ridonili, affinchè non n'abbia danno lo stato; dove che invece i corpi affatto ammalati non s'accinse con una regola determinata di vita a poco a poco a purgare, nè ad infondervi triste e durevole vita, nè procurarne una generazione, come sarebbe probabile, ad essi stessi consimile; ma, cui stimasse non buono a vivere lo stabilito tempo, abbia giudicato di non aver a prestar le sue cure, avvegnachè nè a lui medesimo, nè allo stato sarebbe tornato proficuo?

Un uomo di stato così, esclamò egli, tu ci dichiari Asclepio.

Manifestamente, diss'io: e anche i figliuoli suoi, a proposito ch'egli era tale, non vedi come a Troia prodi mostraronsi nelle battaglie e poi la medicina praticarono appunto siccome 408. io dico (66)? Non ti ricordi tu com'anche a Menelao dalla ferita che gli fè Pandaro,

» Succhiarne 'l sangue e la cosparser pronti
De' lenitivi farmachi (67),

pure non gl'ingiungendo quello che in appresso da mangiare

e da bere avesse, nè più nè meno che ad Euripito, quasi che bastevoli fossero i farmachi a guarire i forti, che prima delle ferite sani erano e serbavano nella vita misura, sol che sul momento il beveraggio sorbissero; dove al debile per natura e all'intemperante non stimavano profittasse la vita nè per loro medesimi, nè per gli altri, nè per essi aver da fare ricorso all'arte, nè averli a curare, neppure se più ricchi fosser di Mida (68).

Ben abili invero, diss'egli, tu fai i figliuoli d'Asclepio.

Capo XVI.

Ben è ciò conveniente, ripres'io; se non che i tragici e Pindaro (69), a noi non prestando fede nessuna, affermano, Asclepio sia figliuolo d'Apollo e dall'oro siasi lasciato persuadere a rinsanicare un riccone già in punto di morte, e per ciò appunto sia stato colpito dal fulmine. Ma noi, in forza de' fatti discorsi, non presterem loro fede in ambedue i punti: chè s'egli era nato d'un dio, non era, affermeremo, cupido di turpe lucro; o se cupido n'era, non era figlio d'un dio.

Quanto a ciò, diss'egli, la cosa va dirittissima. Ma quanto a quest'altro punto che di' tu, o Socrate? Non è egli mestieri che in uno stato si abbiano buoni medici? E tali non sarebbero appunto quanti avessero avuto alle lor mani il maggior numero di sani e 'l maggior numero d'ammalati; com'ugualmente è a dir quanto a' giudici, quelli che avessero avuto da fare con ogni specie di caratteri?

Certamente, risposi io, che v'hanno da essere e buoni: ma sai tu quali io giudico tali?

Se tu voglia dirmelo.

Ebbene, seguitai io, mi vi proverò, sebbene con l'istessa dimanda tu m'interroghi di due cose non simili.

Come? dimandò egli allora.

I medici, me gli feci a dir io, abilissimi addiverrebbero se fin da fanciulli mettendosi ad imparar l'arte loro, trattassero quanti più corpi e quanto più ammalati, ed eglino stessi ad ogni fatta malori soggiacessero, nè fossero affatto di buona salute. Da che non già col corpo, cred'io, i corpi curano; che se no, non si darebbe mai caso l'avessero guasto o divenisser

malati; ma sì con l'anima il corpo, e a questa, essendo o addivenendo prava, non è possibile di far buona cura.

Diritamente, diss'egli.

Il giudice invece, mio buon amico, con l'anima all'anima comanda; ed essa non deve, sino da giovinetta, tra malvage
409. anime educarsi nè con esse prendere dimestichezza, nè ogni fatta ingiustizia commettere ella medesima, affinchè possa d'un tratto da sè medesima argomentare le ingiustizie altrui, al modo stesso del corpo per i malori; ma anzi innocente e scevra di mali costumi bisogna sia stata sino da giovinetta, se onesta ha da dare sani giudizii in giustizia. Per ciò medesimo anzi i giovani ben costumati e semplici vediamo anco i più facili ad essere da' malvagi ingannati, avvegnachè in loro stessi non abbiano esemplari cui ragguaglino le male disposizioni de' tristi.

Veramente, soggiunse egli, ciò appunto ad essi incontra.

Per ciò dunque, seguitai io, non giovine, ma vecchio ha da essere un buon giudice; e ch'abbia quanto più tardi imparato che cosa ingiustizia sia; nè già nel suo proprio animo imparato a conoscerla come domestica, ma sì straniera in straniere anime abbia avuto a curarla, e sol dopo lungo tempo abbia compreso che è male, per iscienza propriamente, e non già facendone egli medesimo esperimento.

Nobilissimo veramente, diss'egli, che dovrebb'essere un giudice cotale.

E buono di sicuro, soggiunsi io, che è ciò che tu dimandavi; imperciocchè buono è chi abbia l'anima buona; ma quell'altro, furbo e sospettoso, che avendo commesso molte ingiustizie egli medesimo, si crede per ciò destro ad ogni atto e prudente, quando l'abbia da fare co' pari suoi, sembra con molta abilità se la cavi, guardando a gli esemplari che ha in sè medesimo: ma quando s'accosti poi alle persone da bene e già innanzi con gli anni, e' passa per uno stolido, diffidando fuori di tempo e disconoscendo il sano carattere, come quegli che non n' ha in sè medesimo l'esemplare. Tuttavia più spesso ne' malvagi che ne' buoni abbattendosi, sapiente piuttosto che stolto egli stesso si crede ed è da gli altri creduto.

Affatto vero, diss'egli, è tutto ciò.

Non tale adunque, ripresi a dir io, s'ha da cercare buono e sapiente il giudice, ma sì quel primo; chè la malvagità non arriverebbe mai ad aver cognizione della virtù e di sè medesima, la virtù invece, naturalmente esplicandosi, finisce col prender cognizione ad un tempo e di sè medesima e della malvagità. E così, com'io credo, il virtuoso sapiente addiviene, ma non già l'uomo malvagio.

Capo XVII.

Ed egli: e così pare anco a me.

Ed anco la medicina, quale l'abbiamo noi intesa, non la stabilirai nello Stato, ad un con questa giudicatura, sì che si prenderanno in cura i cittadini ben naturati del corpo e dell'anima, e quelli che tali non siano, quanti nol siano pel corpo, lasceranno soccombere a morte, e quanti siano mal naturati dell'animo, manderanno a morte essi stessi?

410.

Questo veramente, rispose, e per essi medesimi e per lo Stato è 'l meglio che si possa dare.

I giovani, continuai, manifestamente eviteranno di far pratica della scienza giudiziale, mettendo in opera quella semplice musica che abbiamo detto ingeneri la sophrosyne.

Perchè no?

E mettendosi su queste orme, chi già sia culto dell'anima, con la pratica della ginnastica, non arriverà, se voglia, a non aver bisogno della medicina, se non per suprema necessità soltanto?

Parmi.

Le esercitazioni poi stesse e le fatiche sosterrà avendo in mira piuttosto il coraggio morale [70], e studiando a destarlo, che non la forza corporea, dove che gli atleti al contrario sol per la forza e si nutriscon di cibi e alle fatiche danno opera [71].

Giustissimo, egli soggiunse.

Che forse, dimandai io allora, o Glaucone, eziandio coloro, i quali stabilirono, s'avesse da fare per via della musica e della ginnastica la educazione de' giovani, non abbiano ciò fermato per questo che con l'una al corpo e con l'altra all'anima provvedessero?

E per qual'altra ragione puoi credere? dimandò egli.

Rischia, risposi io, che ambedue quelle instituzioni siano state fermate in grazia dell'anima massimamente.

Ma e come?

Non hai tu avvertito, risposi, com' appunto siano disposti dell'animo coloro i quali per tutta la vita praticano la ginnastica senz'accostarsi alla musica mai? o quanti oppostamente diano avviamento alla vita?

A proposito di che, dimandò egli, tu intendi parlare?

Quanto a fierezza od asprezza, e oppostamente a mollezza e dolcezza, io risposi.

Certamente, diss'egli, che coloro i quali alla sola ginnastica esercitansi, più fieri riescono del dovere, e quelli che alla musica solamente, più molli addivengono che ad essi conveniente non sia. Or la fierezza, ripresi io, il lato virile metterebbe in mostra dell'animo e ben diretta ne darebbe il valore; ma, dove sia spinta oltre la giusta misura, dura e difficile addiverrebbe ad essere tollerata, come par verosimile.

Così pare anco a me, diss'egli.

E di'? l'indole filosofica non ha ella in sè la dolcezza? la quale, ove sia di troppo lasciata a sè stessa, trasmoda in mollezza soverchia; se sia invece ben regolata, mite si serba ed in giusta misura?

Così è appunto.

E sosteniam noi che ambedue queste naturali qualità sia di mestieri si abbiano i nostri custodi?

Sì ch'è mestieri.

E dunque non s'avranno da contemperare in fra loro?

E come no?

E in chi abbiale contemperate, l'animo sarà forte e moderato ad un tempo?

Certamente.

E in chi non le abbia contemperate, villano e codardo?

Di sicuro.

Capo XVIII. E non è egli vero, che, quand'uno si lascia andare a' molcimenti della musica, e per la via delle orecchie, quasi fossero un imbuto, tutta invadersi l'anima da quelle dolci, molli e flebili melodie, che testè dicevano, e canticchiando tutto quanto 'l

suo giorno, solo del canto si prende diletto; questi, in su le prime, se aveva in sè qualche cosa di fiero, come si fa del ferro al fuoco, lo tempera e d'inutile e duro che era, util lo rende; ma se avvezzandovisi poi non ismetta, ma anzi lo continui a molcire, in appresso gli si liquefà sino a gocciolare, finchè finisce per cacciar fuori ogni vigore e in certo modo i nervi taglia dell'anima, riuscendo a fare un *debil guerriero* (72).

Sicurissimamente, rispose.

E questo, seguitai io, accadrà in sul momento, se da natura abbia sortito un'anima debile; se poi fiera e animosa, col renderla debile, l'avrà fatta all'ira precipite; sì che per lieve cagione monti in isdegno di subito e poi si smorzi. Stizzosi quindi e iracondi, anzichè animosi, addivengono e sempre pieni di scontentezza.

Appunto.

Ma di' ancora: se oppostamente si affatichi nella ginnastica per lungo tempo e appieno se ne satolli, nè s'accosti alla musica e alla filosofia, per primo suo effetto non otterrà, che aitante del corpo, s'empia d'arroganza e ardimento e più coraggioso addivenga che per sè medesimo non sarebbe?

Certissimamente.

E allora? S'e' non fa altro, nè ha con la musa commercio veruno, non è egli vero, che, s'anco una qualche vaghezza d'apprendere era nell'anima sua, questa, non gustando insegnamento di sorta, nè a ricerca partecipando nè a ragionamento veruno nè ad altro esercizio di dottrina, debile addiviene, nè più vede, nè ode, per ciò che non è desta nè alimentata, non essendone il senso affinato?

Così è di fatto, rispose.

Odiatore quindi, io mi penso, della discussione addiviene e alla musa nemico, nè mai usa della persuasione per via di ragionamento, ma sempre alla violenza ha ricorso, siccome fosse una bestia, ed alla fierezza, e nella ignoranza e nella stoltezza senza grazia e venustà passa la vita.

Così è per l'appunto, diss'egli.

Per amendue queste nature adunque, siccome pare, io sosterrei, Iddio n'abbia dato a gli uomini le due arti, della

musica e della ginnastica; per la natura animosa e per la filosofica, e non già per l'anima e pel corpo; ma sì per quelle 412. due nature che ho detto, affinchè riescano ad armonizzare in fra loro, ritemprandosi o attenuandosi, secondo che è conveniente.

Così par veramente, diss' egli.

Chi dunque bellissimamente la ginnastica congiunga alla musica e con giusta misura se ne giovi per l'anima, questi, diremo, sia perfettamente nella musica instrutto e nell'armonia avanzatissimo, eziandio più che non quegli che gl' istrumenti accorda.

A giusta ragione, rispose, o Socrate.

E nel nostro stato, o Glaucone, non sarà appunto mestieri d'un cotal presidente, se s' ha il reggimento a salvare?

Sì certo che ne sarà di mestieri, anzi massimamente mestieri.

Capo XIX

Questi dunque sarebbero gli esemplari per noi della educazione e dello allevamento. A che in fatti distenderci a dir della danza e delle caccie d'ogni maniera e delle loro gare ginnastiche ed ippiche? Egli è di per sè manifesto che questi ezercizi a queste medesime regole dovranno essere consentanei, nè è difficile trovarne i modi.

Forse, diss' egli, che non sia difficile di trovarli.

Or bene, ripresi io, che cosa avremo da ricercare in appresso? non questo forse, quali tra essi abbiano da comandare e quali comandati saranno?

E perchè no?

Che i più vecchi abbiano da comandare e i più giovani da ubbidire, è manifesto?

Manifesto.

E che tra quelli abbiano da comandare i migliori?

Anche questo.

I migliori tra gli agricoltori non sono dessi dell'agricoltura spertissimi?

Sì.

E dunque s'eglino hanno da essere gli ottimi tra' custodi, non dovranno essere nel custodire lo stato abilissimi?

Sì.

Esperti dunque quanto a tale servigio e capaci di renderlo e per di più dello stato curanti?

Così appunto.

Ma cura si ha massimamente di quello che uno abbia in amore.

Di necessità.

E massimamente avrà in amore cui stimi sia per tornare utile quello stesso che utile è a lui medesimo; sì che, dove quello abbia bene, stimi, sia per esser bene a lui stesso, e dove no l'opposto.

Così appunto, diss'egli.

Tra tutti i custodi quindi saranno da presceglìersi uomini tali, che, per tutta la vita, ci abbiano dato a conoscere di procurare con tutte le loro forze quello che stimino allo stato profitti, e deliberati di non fare a niun patto quello non gli profitti. (73)

Son questi in fatti, rispose, gli uomini che ci convengono.

Parmi però che in tutte le età con diligenza avrem da guardare, se siano stati osservatori fedeli di tale principio, nè mai, vuoi per seduzione vuoi per violenza, resisene dimentichi, abbiano rigettata la massima, sia dovere di fare quello che per lo stato è 'l massimo bene.

Ma che parli tu di rigetto? dimandò egli.

Io mi ti spiegherò, risposi. A me pare che una sentenza ci si diparta dalla mente nostra o volontariamente o involontariamente; volontariamente la falsa sentenza, quand'uno sia disingannato, ed involontariamente sempre la vera.

Il caso della dipartita volontaria, diss'egli, l'intendo; ma quello dell'involontaria peno a capirlo. 413.

E che? non credi tu pure, gli dimandai io allora, che de' beni gli uomini a mal'in cuore si privino e volontariamente de' mali? ed essere quanto al vero in inganno non è male, e bene in vece coglier nel vero? e ritener ciò che è veramente, non pare a te sia coglier nel vero?

Certo, diss'egli, tu ragioni diritto, ed anco a me pare che non volontariamente del retto giudizio si privino.

E ciò lor non accade se non per sorpresa, o per incantagione o per violenza?

Neppur questa volta, quegli rispose, io non ti capisco.

Rischia, ripresi, ch'io parli alla maniera de' tragici. Per sorpresa in fatti intendo dire di quelli che mutan pensiero, o del loro primiero pensar si dimenticano, sia che 'l tempo o sia che nuovi ragionamenti discacciandolo, ne li faccian dimentichi. Ora m'intendi tu?

Sì.

Quand'io dico per violenza, accenno a coloro, cui cruccio o dolore faccia mutar di pensiero.

E anche questo, diss'egli, io l'intendo e tu ragioni benissimo.

Tu stesso poi, cred'io, dirai vinti da incantagione coloro che mutino di pensiero o dalla voluttà ammaliati o da timore atterriti. Pare in fatti, egli riprese, che tutto ammalii quello che ne fa inganno.

Capo XX. Come dunque io diceva testè, sarà ora da ricercare, quali siano coloro che meglio in sè custodiscono il principio, s'abbia sempre da fare ciò che sembra ottimo per lo stato. E fin da fanciulli è da tenerli d'occhio, a quelle prove ponendoli, nelle quali uno potrebbe più facilmente obbliarlo o lasciarsi trarre in inganno; e chi lo serbi bene in memoria e difficilmente sia preso all'inganno, accogliere, chi no, rigettare. Non è da fare così?

Certamente.

E' travagli e' crucci e' cimenti s'avranno ad essi a proporre, ne' quali possa farsi questa osservazione medesima?

A buona ragione, rispose.

Ma, seguitai io, e non si dovrà fare anche la prova della terza specie, quella cioè del dilettarli, e osservarli a quel modo medesimo che, conducendo i puledri in mezzo al fragore e al tumulto, s'osserva se siano paurosi? Or così pure i giovani s'avranno da porre di fronte tanto a' pericoli terribili, quanto gettarli in mezzo a' piaceri, per provarli eziandio meglio che non l'oro nel fuoco; e s'uno non sia facile a lasciarsene ammaliare e in ogni caso ben costumato si mostri, come quegli che è buon custode di sè medesimo e della sapienza che apprese, misurato e ben temperato in ogni caso mostrandosi, questi utilissimo riuscirà a sè stesso e allo stato. E chi sempre, vuoi tra' fanciulli, o tra' giovani o tra gli uomini adulti messo a tal prova

n'esca puro, sovrano e custode lo farem dello stato e d'onori 414.
lo colmeremo in vita ed in morte, sì che s'abbia sepolcro e ogni altre specie d'onoranze maggiori; e chi oppostamente tal non riesca, sarà a rigettare. Tale all'incirca, seguitai io, parmi, o Glaucone, abbia da essere la scelta e la costituzione de' moderatori e de' custodi dello stato, per adombrarla così in breve, non già per farne minuta disquisizione.

E a me pure, egli rispose, così par veramente.

Anzi a parlare diritamente non sarebbero questi i perfetti custodi per guardarne da' nemici di fuori e da gli amici di dentro, affinchè questi non possano, e quelli non vogliano farci danno, dove che i giovani, cui davamo pur di custodi il nome, ministri ed esecutori sono di ciò che i magistrati deliberano?

Pare anco a me, rispose.

Che mezzo dunque, ripresi io, vi sarebbe, perchè onestamente spacciando taluna di quelle menzogne, cui, abbiamo già detto, sia necessità di ricorrer talora (74), noi persuadessimo i magistrati anzi tutto o la città per lo meno? Capo XXI.

Quale mai? dimandò egli.

Nulla di nuovo, risposi io; è qualcosa che tiene alla Fenicia, che già pel passato molte volte s'è dato, come dicono e ci fanno credere i poeti; ma a tempo nostro non so se siasi mai dato nè diasi, e che difficile è altrui persuadere (75).

Par veramente, diss'egli, tu la prenda lunga per dircelo.

Bene a ragione ti parrà l'abbia presa lunga, gli risposi, quando te l'avrò detto.

Ed egli: parla dunque e non temere di nulla.

Ebbene tel dico: se non che io non mi so dove trovare l'ardimento e le parole onde dirtelo; mi metterò anzi tutto a far persuasi i magistrati medesimi e i soldati e poi 'l resto de' cittadini dello stato, che tutto ciò in che li abbiamo allevati ed instrutti, era solo un sogno che ad essi pareva d'avere, e in cui si credevano di fare tutte quelle cotali azioni; ma effettivamente e per verità essi erano già internamente formati e apparecchiati sotterra, ed essi e le armi loro e tutto quanto serve all'esercizio loro, e come furono belli e formati intieramente, la terra, come quella ch'era la loro madre, li mise

alla luce, e per ciò ora è mestieri che come per la propria lor madre e nutrice, per la terra nella quale sono, provveggano e se ne facciano essi i difensori, dove mai qualcheduno muova a' suoi danni, e gli altri cittadini, come fratelli, nati dalla medesima terra, considerino.

Non senza ragione invero, egli soggiunse, ti veniva il rossore a dire tale menzogna.

415. Con piena ragione, risposi io; ma pure ascolta anco 'l resto della mia favola. Vo' siete in fatti tutti quanti vi trovate in uno stesso stato fratelli, così seguiteremo a dir ad essi favoleggiando, ma Iddio in formarvi, a quelli in tra voi che idonei fossero a comandare, oro mescolò in generarli, e per questo si hanno in grandissimo onore; quanti son d'essi aiutatori, ad essi l'argento; ferro poi e rame a gli agricoltori ed a gli altri artieri. Come affini che poi siete in tra voi tutti, per lo più generate a simiglianza vostra; accade però talora che dall'oro sia generato argenteo e dall'argento venga aureo rampollo, e così pur ugualmente pel resto l'uno dall'altro di voi. A' duci per ciò degli stati questo anzi tutto e massimamente prescrive Iddio, che di nulla si facciano tanto buoni custodi, e a nulla con tanta diligenza risguardino, quanto a ciò che si trova commisto nelle anime de' fanciulli; e se la propria lor prole tenga del rame o del ferro, a niun patto si lascino vincere dalla misericordia, ma, assegnandole il luogo che alla sua natura è conveniente, l'avranno da relegare tra gli artieri o i contadini, e inversamente se di questi nasca chi tenga dell'oro e dell'argento, resogli il debito onore, avran da innalzare alla custodia l'un dello stato e al ministero di cooperatore l'altro, avvegnachè v'abbia un oracolo che allora lo stato sarà per cadere in ruina, quando 'l ferro o 'l rame l'abbia in custodia. Com'io potrei di tal mito farli persuasi, saprestu insegnarmi alcun mezzo?

No da vero, risposemi, quanto ad essi medesimi; ma a' figliuoli loro e a quelli che verranno in appresso e a gli altri uomini in futuro lo potremo bene far credere.

E anche questo fia bene, diss'io, affinchè meglio dello stato e in fra loro medesimi si prendan pensiero; parmi infatti d'intendere ciò che tu dici.

Sia dunque di tutto ciò secondo che lo porterà alto la fama: (76) Capo XXII. or noi avendo dato le armi a questi figli della terra, facciamoli avanzare sotto la condotta de' lor capitani. Avvicinatisi osservino in che parte della città meglio accampino, donde possano contener que' di dentro, se alcuno mai non voglia alle leggi ubbidire, e que' di fuori propulsare, se piombi un inimico come lupo sul gregge; e, posto il campo, fatti i convenienti sacrifici, drizzino le tende.

Non è così?

Così appunto.

E queste non avranno a esser tali che bastino a proteggere dal freddo e dal caldo?

E come no? parmi tu intenda parlare delle loro abitazioni, diss' egli.

Abitazioni sì, rispos' io, ma da soldati, non già da mercatanti.

Com'è, dimandò egli, che di bel nuovo tu affermi l'una differire dall'altra? 416.

Io, ripresi, mi studierò di spiegartelo. Terribilissima cosa e sopra le altre tutte vergognosissima sarebbe pe' pastori di tenere a difesa de' loro greggi tali cani, che per intemperanza, per ismodata fame e per altro vizio qualsiasi s'attentassero danneggiare essi medesimi al gregge, piuttosto a lupi assomigliando che a cani.

La sarebbe da vero terribile, disse egli; come negarlo?

Non sarà dunque da stare in guardia con ogni maggior diligenza, perchè nulla di simigliante i custodi non facciano a rispetto de' cittadini, essendo d'essi più forti; e anzichè protettori benevoli non si diano l'aria di duri padroni?

Certo che sarà da stare in guardia, rispose.

E non avremmo con la miglior cautela a ciò provveduto, se daddovvero fossero bene educati?

Ma eglino sono, rispose.

Ed io allora: questo tuttavia non può con certezza affermarsi, caro Glaucone: questo solo è da affermare, come dicevamo poc'anzi, che ad essi è mestieri d'avere una retta educazione, qual ch'ella sia, se hanno da conseguire quella che è la loro maggior qualità, d'essere mansueti in fra loro e con gli altri alla loro custodia commessi.

Giusto, diss'egli.

Oltre questa educazione, chi abbia fiore di senno dirà, sia mestieri apprestare ad essi abitazioni e vita tale che non sia loro d'impedimento ad essere poi buoni custodi, nè li inciti a far danno a gli altri cittadini.

E con ragione 'l direbbe.

Pon mente adunque, ripresi io, s' eglino abbiano a vivere e ad alloggiare a questo modo ch'io dico, perchè tali abbian da essere: primieramente che nessuno possegga proprietà nessuna in proprio, se non di suprema necessità; poi che nessuno nè abitazione nè magazzino abbia, dove non possa entrare chi voglia. Quanto al vitto, per la misura che abbisogna ad atleti di guerra esperti e vigorosi, sia fermato per condizione che, in mercè della custodia che fanno, sia loro somministrato da gli altri cittadini, e in copia tale che non n'abbiano di più, nè ne manchino per tutto l'anno; ma frequentando le mense pubbliche vivano in comune come fossero a campo. Oro ed argento divino diremo loro che per don degli dei essi s'hanno nell'anima, nè affatto abbisognano di quel degli uomini; nè esser loro per-
417. messo la possessione di quello contaminare con l' acquisto dell'oro di quaggiù, da che pel danaro del volgo molti delitti commettonsi, e 'l loro oro è purissimo. Ad essi soli anzi nello stato maneggiare e toccare oro ed argento non è cosa lecita, nè d'abitar sotto 'l tetto che que' metalli ricuopra, nè d'essi adornarsi, nè bere in tazze d'oro e d'argento. Così potranno salvar sè medesimi e salva custodir la città. Ma quand'eglino propria terra e case e denari posseggano, economi addiverranno e coloni anzi che custodi, dominatori infesti anzi che protettori degli altri cittadini, e odiando e odiati, minacciando e minacciati passeranno la vita, molto più timorosi de' nemici di dentro che non di quelli di fuori, correndo così all'estremo periglio essi stessi e lo stato. Ora per tutte queste ragioni, seguitai io, affermeremo noi s'abbia in questo modo da provvedere e all'abitazione e a gli altri bisogni de' custodi dello stato, e così fermeremo per legge o no? (77)

Certamente, rispose Glaucone.

ANNOTAZIONI

AL LIBRO III.

(1) Dopo trattato della educazione degli animi alla pietà religiosa si passa a dire della educazione alle altre virtù, come cioè i custodi dello stato addivengano forti, sapienti, temperanti e giusti. La dottrina delle quattro virtù, alle quali la pietà religiosa è come posta a fondamento, non è d'uopo di dire come sia affatto socratica. Cf. le memorie Senofontee I. 1. 16.

(2) Incomincia dalla risposta che dà Achille ad Ulisse nella Nekya omerica: Odissea XI. 488.

(3) Iliade XX. 61.

(4) Iliade XXIII. 103. Dando, come ho sempre usato, la traduzione del Monti, ho mutato la parola *corpo* in *senso* per tradurre il φρένες omerico.

(5) Odissea X. 495.

(6) Iliade XVI. 856.

(7) Iliade XXII. 100.

(8) Odissea XXIV. 6. e seg.

(9) Ho accolto il felice emendamento di C. F. Hermann φρίττειν δὴ ποιεῖ ὅσα ἔτη πάντας τοὺς ἀκούοντας tratto, com'egli dice, ex vestigiis plurimorum codicum ubi est ὡς οἴεται. Prima dell'Hermann gli editori di Zurigo, Winckelmann e Baiter, avevano emendato in ὡς οἰκέται l'ὡς οἷον τε della volgata; ma qui veramente la similitudine dei servi turba il pensiero platonico, laddove l'ὅσα ἔτη richiama a mente le continuate recitazioni rapsodiche e 'l continuo citare i luoghi dei poeti.

(10) Tutti i testi, tranne uno, hanno θερμότεροι che può anche ritenersi. Ma conservar la metafora traducendo stimo impossibile.

(11) Ho tradotto la brutta variante che il nostro luogo in tutti i Mss. platonici offre al v. 12. del XXIV. dell'Iliade, ma leggendo com'è solo possibile di leggere, πλωΐσοντα anzichè

πλωΐζοντ' ἀλύοντ' ἐπὶ θῖν' ἁλὸς ἀτρυγέτοιο

che è il verso da Mss. platonici dato per

δινεύεσκ' ἀλύων παρὰ θῖν' ἁλός.

(12) Iliade XVIII. 23. 24.

(13) Iliade XXII. 414. 415.

(14) Iliade XVIII. 54.

(15) Iliade XXII. 168. La traduzione del Monti è lievemente modificata per dare intiera la citazione platonica.

(16) Iliade XVI. 433.

(17) Cf. Lib. VIII. pag. 563. e vedi la dottrina che dal nostro autore ha tratto Aristotele negli Etici IV. 18.

(18) Sopprimo le parole ἀποδεξόμεθα περί θεῶν che sono una glossa manifestissima.

Il. I. 599.

(19) Accenna a ciò che è detto nel Libro II. pag. 382. a. d.

Su questo stesso subbietto tornerà più altre volte: a pag. 414. b. Lib. V. pag. 459. c. 460. a – c. 461. c.

Quanto alla dottrina della menzogna salutare, come i Latini dicevano, voglia il lettore consultare la nota dello Schleiermacher al n. luogo, al quale attinsero od accennarono ben di frequente gli antichi. Cf. Liban. Epist. CXXI. p. 64. Clem. Alex. Stromat. VII. pag. 730. Stob. Serm. XLIV. pag. 317.

(20) Odissea XVII. v. 383 seg.

(21) Iliade IV. v. 412.

(22) Il primo emistichio nel nostro testo omerico è al v. 8. del III. dell'Iliade ed il secondo emistichio al 431. del IV.

Acutamente G. Hermann sospettò che la citazione sia stata alterata da qualche interpolatore antico.

(23) Iliade I. 225.

(24) Odissea IX. 8.

(25) Odissea XII. 342.

(26) Accenna al notissimo luogo del XIV. dell'Iliade, v. 291.

(27) Odissea VIII. 266.

(28) Odissea XX. 17. Si direbbe che questi versi abbiano fatto profonda impressione nell'animo di Platone che un'altra volta, benchè con diverso intendimento, li metterà in bocca a Socrate nel Fedone pag. 94. d.

Consulta quello che su questa citazione ha comentato Proclo: in Platon. rempubl. pag. 392.

(29) Se diamo fede a Suida, questo verso era attribuito ad Esiodo. Ad esso, come a sentenza volgarmente nota, accenna Euripide nella Medea, v. 934; ed Ovidio lo ha con la sua solita facilità stemperato nel distico

«Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque
Placatur donis Iuppiter ipse datis».

De a. am. III. 653.

(30) Iliade IX. 435. seg.

(31) Iliade XIX. 278. e seg.

(32) Iliade XXIV. 175. e seg.

(33) Iliade XXII. 15. e 20.

Avendo riuniti due versi disgiunti nella citazione non ho potuto, com'è mio costume, usare della traduzione del Monti.

(34) Il luogo bellissimo della lotta con lo Scamandro nel XXI. 222 e seg. dell'Iliade.

(35) Iliade XXIII. 151.

(36) Iliade XXII. 394.

(37) Iliade XXIII. 175.

(38) In fatti Peleo da Eaco e questi nasceva di Giove: cf. Iliade XXI. 188.

Nelle parole che seguono, la grazia peculiarissima del modo ὑπὸ τῷ σοφωτάτῳ X. τεθραμμένος invece del genitivo è difficile a conservare nell'italiano.

(39) Quanto alla paternità di Teseo che volgarmente era riportata ad Egeo e sol da pochi a Poseidone, v. Plutarco in Teseo cap. VI. e cf. Apollodoro III. 15. 7. e Igino fab. 37.

Del ratto di Persephone cf. Isocr. Enc. Hel. pag. 496 .Apollod. II. 5. 12. Diod. Sic. IV. pag. 265. Igino fab. 79. Properzio II. 1. 37. Ovid. Trist. I. 5. 19.

Il n. A. dettando queste parole, probabilmente ebbe il pensiero a qualche drama tragico a noi ignoto.

(40) A questa credenza nella virtù dell'origine e del sangue divino negli eroi è stato già innanzi accennato alla pag. 388 b. parlando di Priamo, e un'altra volta vi si accennerà nel Timeo pag. 32. a. Il frammento poi fu variamente distribuito in versi da gli editori. Allegato da Luciano in parte, Demosth. Enc. cap. 13. III. pag. 501., e da Strabone XII. pag. 870. è da riportarsi alla Niobe eschilea e come frammento d'essa tragedia lo registrano il Nauck s. n. 137 e il Dindorf. s. n. 155.

Cf. la dissertazione di G. Hermann intorno alla Niobe eschilea nel vol. III. de' suoi Opuscula pag. 37. e seg.

(41) Si riporta a' ragionamenti di Trasimaco: I. pag. 336. a.—344. c. Cf. Leggi X. pag. 899. d. e seg.

(42) ἃ πάλαι ζητοῦμεν leggo con l'Hermann, non ostante la concorde autorità de' Mss. che danno ἐζητοῦμεν e tanto più sicuramente accetto l'emendamento in quanto ζητοῦμεν dovè leggere certamente il Ficino, e si legge in un altro luogo similissimo al nostro ne' Mss. Cf. IV. 1. pag. 420. c.

(43) La materia e la forma che il Cousin ed il Müller non han temuto d'introdurre nelle loro versioni. Noi abbiam preferito attenerci all'esempio del Teuffel.

(44) Luogo capitale per la poetica platonica. Qui in fatti i tre

generi poetici sono distinti: quello nel quale il poeta parla direttamente; l'altro in cui fa parlare secondo il proprio carattere di ciascheduno i vari personaggi ch'egli introduce, e l'ultimo misto del discorso poetico diretto e dell'indiretto.

Cf. col n. l. la Poetica d'Aristotele capo III. § 2.

(45) I. v. 15. 16.

(46) Avverti che qui la mimesi è in senso ristretto e per ciò poco appresso pag. 394. c. dichiara apertamente che sia la mimesi del dramma.

Cf. poi quanto da Platone si dilunghi Aristotele nel I. della Poetica.

(47) Ritengo la lezione del ms. Parigino ἐξαιρῶν καταλείπῃ.

(48) μιμήσεται leggo con lo Schleiermacher e con l'Hermann confortato anche dal ms. di Monaco, che se spesso ebbe a sentire la mano del correttore, com'opinò A. Boeckh, qui ci dà sincera la parola platonica.

(49) Queste parole furono già erratamente interpretate da gli antichi; alludeva ad esse Dionigi quando nell'epistola a Gn. Pompeo, de Platone, T. VI. pag. 756. ed. Reiske, scriveva: ἦν γάρ, ἦν μὲν τῇ Πλάτωνος φύσει πολλὰς ἀρετὰς ἐχούσῃ τὸ φιλότιμον. ἐδήλωσε δὲ τοῦτο μάλιστα διὰ τῆς πρὸς Ὅμηρον ζηλοτυπίας, ὃν ἐκ τῆς κατασκευαζομένης ὑπ' αὐτοῦ πολιτείας ἐκβάλλει στεφανώσας καὶ μύρῳ χρίσας. Ed ugualmente in senso derisorio e offensivo le intesero Gioseffo contro Apione II. § 36., Minuccio Felice Oct. 22., Massimo da Tiro in più luoghi, Aristide Or. III. Pl. T. II. pag. 326 e Dione Crisostomo II. pag. 276. Il Casaubono poi ne' suoi dottissimi commentari a Svetonio, Caes. c. 81., dichiarò nel rispetto archeologico e del costume le parole platoniche, nelle quali, a noi non pare, sia da vedere, nè contumelia, nè ironia; ma sian piuttosto da prendere, come già le presero lo Scoliaste e Proclo, in senso d'onore.

(50) Per la retta interpretazione di tutto questo luogo, che offre tante e sì svariate difficoltà, abbiamo avuto ricorso alla dottrina musicale del nostro illustre collega Pietro Canal. Del quale tanto dotto quanto cortese, siamo lietissimi di pubblicare qui la traduzione d'alcune parti della Storia della musica antica del Westphal, che sono la migliore illustrazione del luogo platonico; ma non sappiamo tenerci dal far voti che della sua fatica voglia far godere al pubblico il beneficio. Dal Capitolo primo, che è il Sommario della teorica della musica antica:

» Quelli adunque che noi diciamo tuoni ecclesiastici, presso i teorici greci si chiamano specie d'ottave. Ma i nomi stessi che dinotano le varie specie d'ottava, cioè missolidio, lidio, frigio ecc., sono anche usati in tutt'altra significazione, riferendoli ad altre scale trasportate. Il sistema perfetto, del quale abbiamo sinora parlato, che constava

di quindici corde, cioè di due ottave, era una scala di *A* minore, o diciamo in genere d'un minore naturale. Ora questa scala, i Greci la poteano elevare trasportandola per tutti i gradi, che stanno a disposizione di noi moderni per mezzo del temperamento equabile, come nel cembalo. Aristosseno divide l'ottava che va dal nostro *F* maiuscolo all'*f* minuscolo, in dodici intervalli di semituono, come usiamo nel temperamento equabile; e fonda sopra ciascuno di questi semituoni un sistema perfetto, cioè una doppia scala minore di quindici corde. I nomi di queste scale trasportate, o, come dicono i Greci, di questi tuoni (τόνοι), sono i seguenti:

Con	quattro	♭	F	Tuono	*ipodorico*
—	tre	♯	F♯	—	*ipofrigio grave*, e più recentemente *ipoiastio*.
—	due	♭	G	—	*ipofrigio*
—	cinque	♯	G♯	—	*ipolidio grave*, e più recentemente *ipoeolico*.
—	—	—	A	—	*ipolidio*
—	cinque	♭	B♭	—	*dorico*
—	due	♯	B♮	—	*frigio grave*, e più recentemente *iastio*
—	tre	♭	c	—	*frigio*
—	quattro	♯	c♯	—	*lidio grave*, e più recentemente *eolico*
—	un	♭	d	—	*lidio*
—	sei	♭	d♯, eb	—	*missolidio*, e più recentemente *iperdorico*
—	un	♯	e	—	*missolidio acuto*, e più recentemente *iperiastio*
—	quattro	♭	f	—	*ipermissolidio*, e più recentemente *iperfrigio*.

Quest'ultima scala non è che l'ottava alta della prima, cioè dell'ipodorica in F. Dopo l'età d'Aristosseno entrò anche in uso la replicata della seconda, cioè di F♯, e della terza, cioè di G; e così a quelle tredici scale se ne aggiunsero due altre più acute,

con tre ♯ f♯, detta tuono *ipereolico*,
con due ♭ g , — — *iperlidio*.

Se la più bassa scala, cioè l'ipodorica, corrisponde alla nostra F, ne segue altresì che la corda iniziale della seguente sia F♯, della terza G, e così andando avanti; perchè nella serie esposta le corde iniziali delle successive scale, secondo i ragguagli degli antichi teorici, sono tutte distanti l'una dall'altra per un semituono. Ma da che noi siamo autorizzati a prendere la *proslambanomenos* dell'ipodorico pel nostro F, nol potremo dire che più innanzi.

La scala che più sopra abbiamo preso a regolo per graduarvi

di contro le varie spezie d'ottava, era *A* minore o il tuono ipolidio: ma ciò che s'è detto relativamente a quest'*A* minore, vale anche per le altre scale trasportate: ciascuna ha il suo *proslambanomenos*, la sua *hypate hypaton*, la sua *mese*, e le altre; e in particolare è da tener fermo che in ciascuna scala trasportata si possono prendere tutte sette le differenti specie d'ottave. Eccone uno specchietto:

Tuono	1. Spezie	Missol	2. Lid.	3. Frig.	4. Dor.	5. Ipolid.	6. Ipofr.	7. Ipodor.							
Ipodorico	F	G	A♭	B♭	c	d♭	e♭	f	g	a♭	b	c̄	d̄♭	ē♭	f̄
Ipofrigio	G	A	B♭	c	d	e♭	f	g	a	b♭	c	d	e♭	f	g
Ipolidio	A	B♮	c	d	e	f	g	a	b♮	c	d	e	f	g	a
Dorico	B♭	c	d♭	e♭	f	g♭	a♭	b♭	c	d♭	e♭	f	g♭	a♭	b♭
Frigio	c	d	e♭	f	g	a♭	b♭	c	d	e♭	f	g	a♭	b♭	c
Lidio	d	e	f	g	a	b♭	c	d	e	f	g	a	b♭	c	d
Missolidio	e♭	f	g♭	a♭	b♭	c♭	d♭	e♭	f	g♭	a♭	b♭	c♭	d♭	e♭
	Proslamban	Hypate	Parhyp.	Lichan.	Hypate	Paryp.	Lichan.	Mese	Paramese	Trite	Paranete	Nete	Trite	Paranete	Nete
		Hypaton			Meson					Diezeugmenon			Hyperbolaeon		

Così la *spezie d'ottava Ipodorica* non è collocata soltanto nella scala naturale, cioè priva d'ogni accidente (che allora è in tuono ipolidio), *a*, *b*♮, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *a*; ma anche nelle scale alterate da due, tre, quattro ecc. accidenti. Nel

tuono lidio, a cagion d'esempio, essa procede per le corde *d*, *e*, *f*, *g*, *a*, *b*♭, *c*, *d*; nel

— *frigio* — — — per le corde *c*, *d*, *e*♭, *f*, *g*, *a*♭, *b*♭, *c*; e così seguitando.

Similmente la *spezie d'ottava lidia*

nel *tuono lidio* è	*f, g, a, b*♭, *c, d, e, f,* con un ♭molle;
nel — *frigio,*	*c, d, e*♭, *f, g, a*♭, *b*♭, *e,* con tre ♭molli;
nel — *dorio,*	*b*♭, *c, d*♭, *e*♭, *f, g*♭, *a*♭, *b*♭, con 5 ♭molli; ec.

la *spezie d'ottava frigia*

nel *tuono lidio* è	*g, a, b*♭, *c, d, e, f, g,* con un ♭molle;(accid.2);
nel — *frigio,*	*f, g, a*♭, *b*♭, *c, d, e*♭, *f,* con 3(e accid.4)♭molli;
nel — *dorio,*	*e*♭, *f, g*♭, *a*♭, *b*♭, *c, d*♭, *e*♭, con 5(e accid.6)♭molli; ec.

la *spezie d'ottava dorica*

nel *tuono lidio* é	*a, b*♭, *c, d, e, f, g, a,* con un ♭molle;
nel — *frigio,*	*g, a*♭, *b*♭, *c, d, e*♭, *f, g,* con 2 ♭molli;
nel — *dorio,*	*f, g*♭, *a*♭, *b*♭, *c, d*♭, *e*♭, *f,* con 5 ♭molli; ec.

e il simile dicasi delle altre specie d'ottave, potendo ciascuna aver luogo in ciascuno de' vari tuoni nel modo stesso che presso di noi può pigliarsi tanto il modo maggiore, quanto il minore, in qual si sia segnatura.

Per altro non tutti i tuoni aveano in pratica un'egual ricchezza. Fra i più praticati erano il tono *Ipolidio* ed il *Lidio*; il primo de' quali non porta niun accidente, l'altro un bimolle: questi s'adoperavano in ogni specie di musica. I più vari erano quelli che corrispondono alle nostre scale diesate; perocchè l'*Ipofrigio grave* (F♯) il *Lidio grave* (c♯) e l'*Ipolidio* parimente *grave* (G♯), che procedono per tre, quattro e cinque diesi, non sono neanche da notare quanto alla pratica, ma paiono soltanto compresi nella teorica, finchè nel tempo di qua da Aristosseno l'ottava alta (f♯) dell'*Ipofrigio grave* fu introdotta in uso per la musica strumentale degli auleti. Il *Missolidio acuto* (e) con una diesi era già praticato dagli auleti e dai citaredi prima d'Aristosseno, come anche il *Frigio grave* (H) con due diesi, dagli auleti.

Per contrario le scale bemollate, le veggiamo in uso per tempo; con un bmolle, presso i citaredi; con uno, due e tre bmolli, presso gli auleti; con uno, due, tre, quattro, cinque ed anche sei, nella musica corica ed orchestica.

Oltre all'ordine, in cui, conforme alla disposizione ordinaria degli antichi, abbiamo calcolato più sopra le varie scale trasportate, era loro nota anche un'altra disposizione fondata nella circolazione di quinta, per la quale avevano la segnatura, κατὰ τετράχορδα κοινωνία,

cioè *comunanza di tetracordi.* Essa consisteva in ciò, che la *mese* o il *proslambanomenos* di un tuono, al loro dire, è continuamente la *hypate meson* dell'altro, a questo modo:

		(Prosl.) Mese	Meson Hypate
♭♭♭	Frigio	c	g
♭♭	Ipofrigio	G	d
♭	Lidio	d	a
	Ipolidio	A	e
♯	Missolidio acuto	e	h

Sì fatta parentela de' tuoni per circolazione di quinta è di somma importanza rispetto alla pratica degli antichi, come può inferirsi da ciò che ho già detto, che le varie maniere di musica, cioè l'orchestica, l'auletica, la citaredica, si valeano solo d'alcuni tuoni, i quali erano graduati per numero d'accidenti, cioè ordinati secondo la circolazione di quinta.

L'*orchestica* in fatti valevasi di tutti i tuoni *da* 6♭ fino a *niun accidente*,
l'*auletica* — — — *da* 3♭ fino a 2♯ o 3♯;
la *citaredica* — — — *da* 2♭ fino ad 1♯; e del pari più recentemente nell'età imperiale,
gl'*idrauleti* praticavano tutti i tuoni *da* 3♭ fino ad 1♯. L'ordine adunque de' tuoni antichi graduati secondo questa circolazione di quinta dev'essere stato il seguente:

♭♭♭♭♭♭	e♭ Missolidio Iperdorico d♯		♯♯♯♯♯♯
♭♭♭♭♭	B Dorico	Ipolid. Ipoeol. G♯ grave	♯♯♯♯♯
♭♭♭♭	F Ipodorio f Iperfrigio	Lid. Eol. C♯ grave	♯♯♯♯
♭♭♭	c Frigio	Ipereol. f♯ Ipofrig. Ipoiastio F♯ grave	♯♯♯
♭♭	G Ipofrigio g Iperlidio	Frigio, Iastio H grave	♯♯
♭	d Lidio	Iperiast. e Missol. acuto	♯
	A Ipolidio		

Ciascun tuono, come qui vedesi, ne ha due altri affini, coi quali sta in comunanza di tetracordo; e propriamente l'uno dei due, cioè quello che ha un bimolle di più o una diesi di meno, il possiamo chiamare il tono prossimo antecedente; e l'altro che ha un bimolle di meno o una diesi di più, il prossimo seguente. Per dirla a mo' nostro, se la dominante d'una scala si elevi a natura di tonica, ne risulta la scala prossima seguente; e se facciasi tonica la sottodominante, s'ha la scala prossima antecedente. Questa relazione si esprime nella nomenclatura premettendo l'*ipo* e l'*iper*.

♭♭♭♭♭♭	*e*♭	Iperdorico	♭♭♭♭♭	*B*	Dorico	♭♭♭♭	*F*	Ipodorico
♭♭♭♭	*f*	Iperfrigio	♭♭♭	*c*	Frigio	♭♭	*G*	Ipofrigio
♭♭	*g*	Iperlidio	♭	*d*	Lidio		*A*	Ipolidio
♯	*e*	Iperiastio	♯♯	*H*	Iastio	♯♯♯	*F*♯	Ipoiastio
♯♯♯	*f*♯	Ipereolio	♯♯♯♯	*c*♯	Eolio	♯♯♯♯♯	*G*♯	Ipoeolio

Con l'affinità qui esposta per circolazione di quinta intimamente connettesi una propria e particolar forma del sistema, cioè della scala. Il sistema, ond'ho parlato sin qui, è quello di quindici gradi; ma ve n'ha anche un altro di soli undici gradi, cioè l'endecacordo, in cui combinansi insieme due toni affini per circolazione di quinta. Per esempio.

Frigio ♭♭♭ c, d, e(♭), f, g, a♭, b♭, c, d, e♭, f, g, a♭, b♭, c

G, A, B♭, c, d, e♭, f, g, a♭, b♭, c

Ipofrigio ♭♭ |G, A, B♭, c, d, e♭, f, g, a, b♭, c, d, e♭, f, g

d, e, f, g, a, b♭, c, d, e♭, f, g

Lidio ♭ |d, e, f, g, a, b♭, c, d, e, f, g, a, b♭, c, d

La scala d'undici corde che sta in mezzo al sistema Frigio (*c* min.) ed all'Ipofrigio (*G* min.), nella sua parte grave è di *G* minore, e nell'acuta di *c* minore, perchè ivi ha l'*A* naturale, e qui l'ha abbassato (*a* b); ondechè è una scala mista, Ipofrigia di sotto, e di sopra Frigia. Similmente mista delle due è la scala che sta in mezzo fra il sistema ipofrigio (*G* min.) ed il Lidio (*d* min.):

Frigio ♭♭♭

G, A, B♭, c, d, e♭, f, g, a♭, b♭, c

Ipofrigio ♭♭

Ipofrigio ♭♭

d, e, f, g, a, b♭, c, d, e♭, f, g

Lidio ♭

In ciascuna di queste scale ci si presentano per l'estensione d'un'ottava due tuoni legati per comunanza di tetracordo. Esse pigliano il nome dal tuono che domina nella loro parte inferiore, quella di *sistema Ipofrigio*, questa di *Lidio*; e propriamente di *sistema synemmenon Ipofrigio* o *Lidio* o altro qual sia, per distinguerli dalla forma di sopra esposta della scala di quindici gradi, dove contrassegnansi invece coll'aggiunto *diezeugmenon*.

Così per ogni tuono s'ha due sistemi distinti; il *diezeugmeno* comprende due ottave minori eguali, l'una più bassa, l'altra più alta; laddove il *sinemmeno* non ne comprende che la più bassa, e scambio dell'altra sostituisce le tre corde estreme del sistema diezeugmeno del tono prossimo antecedente, come può qui vedersi:

Ipofrigio	*Synemmenon*	G, A, B♭, c, d, e♭, f, g, *a*♭, b♭, c,
—	*Diezeugmenon*	G, A, B♭, c, d, e♭, f, g, *a*, b♭, c, d, e♭, f, g
Lidio	*Synemmenon*	d, e, f, g, a, b♭, c, d, *e*♭, f, g,
—	*Diezeugmenon*	d, e, f, g, a, b♭, c, d, *e*, f, g, a, b♭, c, d
Ipolidio	*Synemmenon*	A, H, c, d, e, f, g, a, *b*♭, c, d.
—	*Diezeugmenon*	A, H, c, d, e, f, g, a, *h*, c, d, e, f, g, a
Missol.Acuto	*Synemmenon*	e, f♯, g, a, h, c, d, e, *f*, g, a
—	*Diezeugmenon*	e, f♯, g, a, h, c, d, e, *f*♯, g, a, h, c, d, e

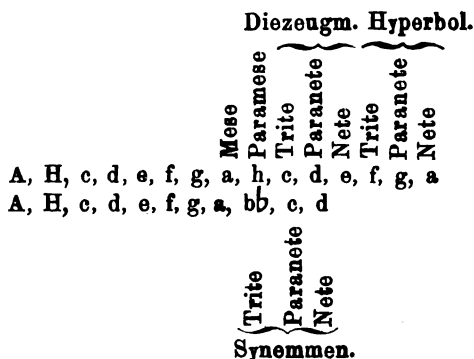
Le otto corde inferiori del tuono stesso sono in tutto eguali così nell'uno, come nell'altro sistema, e però portano anche i medesimi nomi di *proslambanomenos; hypate, parhypate, lichanos hypaton; hypate, parhypate, lichanos meson*, e *mese*: per contrario le tre corde più alte del sistema synemmenon hanno un nome lor proprio.

Diezeugm. Hyperbol.

Mese Paramese Trite Paranete Nete Trite Paranete Nete

A, H, c, d, e, f, g, a, h, c, d, e, f, g, a

A, H, c, d, e, f, g, a, b♭, c, d

Trite Paranete Nete

Synemmen.

Trite, *Paranete*, e *Nete diezeugmenon* è quanto dire la terza, la penultima e l'ultima delle disgiunte; e

Trite, *Paranete*, e *Nete synemmenon* significa la terza, la penultima e l'ultima delle congiunte. Vediamo ora perchè siansi così chiamate. Fino da' tempi più antichi s'era usato dividere le scale in tetracordi, ossia quarte; ed eccone il modo.

A, H, c, d, e, f, g, a, h, c̄, d̄, ē, f̄, ḡ, ā

A, H, c, d, e, f, g, a, b♭, c̄, d̄,

Esclusa la proslambanomenos A che fu aggiunta più di recente, constando la prima delle due scale dei quattro tetracordi *He*, *ea*, *hē*, *ēā*, tanto i due gravi, quanto i due acuti, si dissero congiunti fra loro, per ciò che il suono più alto del tetracordo inferiore in ciascuna delle due divisioni era a un tempo stesso il suono più basso del tetracordo superiore; e per contrario il secondo e il terzo tetracordo (*ea* ed *hē*) si dissero disgiunti, perchè fra l'uno e l'altro correva l'intervallo d'un tuono intero. Di qui il nome di corde *diezeugmene*, cioè disgiunte. Nella seconda invece di queste due scale anche il terzo tetracordo *ad* era immediatamente congiunto all'antecedente per mezzo del suono comune *a;* onde alle corde b♭, *c̄*, *d* di questo tetracordo si diede il nome di corde *synemmene*, cioè congiunte.

Eravi in oltre per qual si sia tuono una terza maniera di sistema, nella quale erano insieme uniti i due sistemi sinemmeno e diezeugmeno. Per ottenere questa unione sarebbe bastato l'inserire nel sistema diezeugmeno la corda propria del sinemmeno, cioè la Trite synemmenon che è quella che forma il passaggio al tuono prossimo antecedente, a un di presso così:

Trite Synemm.

A, H, c, d, e, f, g, a, (b♭), h, c, d, e, f g, a;

ma invece di questa sola corda s' inserirono tutte e tre le corde synemmenon a questo modo;

A, H, c, d, e, f, g, a, (b♭, c̄, d̄,), h, c̄, d̄, ē, f̄, ḡ, ā;

o, ciocchè dà lo stesso risultamento, all' intero sistema synemmenon si aggiunsero le sette ultime corde del sistema diezeugmenon del medesimo tuono (A, H, c, d, e, f, g, b♭, c̄, d̄, h, c̄, d̄, ē, f̄, ḡ, ā).

Tale era almeno la teoria. Per che modo poi siano essi venuti a ciò, di replicare le due corde sovrabbondanti c̄, d̄, si farà vedere più avanti.

Ciò che ho detto sin qui, dev' esser bastato per dare qualche lume in ordine agli antichi sistemi de' suoni ed alle scale trasportate. Ma ond' è che i medesimi nomi che s' usano per denotare i tuoni o scale trasportate, si presentano altresì come nomi delle specie d' ottava? Perchè si chiarisca questo fatto in apparenza mirabilissimo, bisogna fissare che le scale più antiche sono le bemollate e la naturale. Già a pag. 146 si sono esse confrontate col disegno del valore dinamico di ciascun tuono, ed ivi appunto apparisce quali tuoni sono le corde iniziali o prime, cioè al dire de' Greci le *hypatae meson theticae*, delle sette specie d' ottave. Ora in cotesta tavola si vede che la sola corda comune alle sette antiche scale trasportate è la corda *f*: questa era la corda, da cui movevasi nel divisarle. Nella scala *F* con quattro bimolli questa è la corda fondamentale della specie Ipodorica; e però l'intera scala si chiamò tuono Ipodorico. Nella scala *G* con due bimolli, *f* è la prima della specie Ipofrigia; e però le si appropriò il nome di Ipofrigia. Così seguitando, la corda *f* è la prima della specie Ipolidia nella scala *A* naturale; la prima della Dorica, nella scala di *B♭* con cinque bimolli; la prima della Frigia, nella scala di *c* con tre bimolli; la prima della Lidia, nella scala di *d* con un bimolle; la prima della Missolidia, nella scala di *e♭* con sei bimolli; e così parimente a ciascuno dei tuoni s' applicò il nome di quella specie d' ottava, la cui prima è formata dalla corda *f* sua iniziale.

(51) Un vero comento al luogo è nelle pagine che qui riferisco per la benevola concessione del mio collega, della Storia del Westphal.

«V'ha un passo notevolissimo nella Repubblica di Platone (III, 398), dove le varie armonie sono brevemente qualificate rispetto al loro costume; e a questo passo di Platone ebbe l'occhio anche Aristotele nella sua Politica (VIII., 5). Dei tuoni praticati, così pensa Platone, alcuni dovrebbero essere sbanditi dall'uso pel carattere che vi regna, o effeminato e languido o smoderato; tali sono il Missolidio, il Lidio sintono e simili, come troppo flebili (θρηνώδεις, ὀδυρτικώτεραι); l' Iastio e il Lidio rimessi, come troppo sfrenati e voluttuosi (μαλακαί, συμποτικαί). Per ciò che ho detto *rimessi*, Platone adopera la voce χαλαρός; ed Aristotele in vece nel luogo accennato usa il vocabolo ἀνειμένος, come

fa anche Pratina nel passo allegato; sicchè l'armonia iastia χαλαρά di Platone è una cosa stessa con l'ἀνειμένη iastia di Pratina, e la χαλαρά Lidia è tutt'uno con la Lidia ἀνειμένη o ἐπανειμένη, cioè con la specie ipolidia. «Degne d'essere conservate, soggiunge ivi Platone, sarebbero soltanto la tranquilla e moderata armonia Dorica, e l'entusiastica Frigia che serve a fini religiosi». Tutt'insieme adunque vi son nominate queste armonie:

come *flebili*	la *Missolidia*	in *h*,
	la *Lidia sintona*	in *a*,
	ed altrettali;	
come *smoderate*	la *Iastia* ἀνειμένη o χαλαρά, .	in *g*,
	La *Lidia* ἀνειμένη o χαλαρά; .	in *f*,
come *tranquilla*	la *Dorica*, ...	in *e*,
come *religiosa*	la *Frigia*, ...	in *d*.

Un commento antico intorno a questi sei tuoni conservasi in Aristide che ne dà le note, parte nella scala Lidia di trasportamento e parte nell'Ipolidia. Se le intavoliamo interamente secondo la scala Ipolidia senza accidenti, dalla testimonianza d'Aristide raccogliesi chè la corda estrema acuta del tono Frigio era *d*, del Dorio *e*, del Lidio rimesso *f*, dell'Iastio rimesso *g*, del Lidio sintono *a*, del Missolidio *h*. Ma qui s'ha a notare che Aristide in cambio di ἀνειμένη, o χαλαρά, Ἰαστί, e di ἀνειμένη, o χαλαρά, Λυδιστί, dice semplicemente, Ἰαστί e Λυδιστί omettendo gli aggiunti usati da Platone e da Aristotele; e che scambiò i nomi di Lidio sintono e Iastio, ponendo il primo in *g* e l'altro in *a*. Perchè il testo debba qui essere alterato, non occorre dirlo, stante che apparirà da sè, per ciò che esporrassi più avanti.

Il tuono di *c*, che è il Lidio propriamente detto, Platone spiegatamente nol nomina; ma senza dubbio ha ad essere compreso in quelle sue parole: «Toni flebili sono il Missolidio, il Lidio sintono ed altrettali»; perchè da altra parte sappiamo che anche il Lidio era di natura flebile. Nello stesso numero si porrà anche il sintono Iastio nominato da Pratina. Dal passo di Pratina risultava, o che l'Iastio rimesso era il tuono in *g* e però l'Istio sintono il tuono in *h*, o che per converso l'Iastio rimesso era il tuono in *h* e però l'Iastio sintono il tuono in *g*. Ora dalle parole di Platone e dal loro antico commento conservatosi presso Aristide, apparisce che l'Iastio rimesso cominciava propriamente in *g*, sicchè era tutt'uno coll'Iastio ordinario; e che però l'Iastio sintono doveva essere nel tuono *h*. Che se mettiamo a conto anche l'armonia Locrica e l'Eolica, omesse da Platone, la cui corda iniziale era *a*; noi possiamo ora ordinare le antiche armonie a questo modo:

in *h* }: Armonia *Missolidia*,
— } e *Iastia sintona*;
in *a* }: *Lidia sintona*,
— } *Locrica*
— } *Eolica*, poi *Ipodoria*;

in *g*: ἀνειμένη, ovvero χαλαρὰ Ἰαστί, detta anche semplicemente *Iastia*, poi *ipofrigia;*
in *f*: ἀνειμένη, ovvero χαλαρὰ Λυδιστί, cioè *Lidia rimessa*, poi *ipolidia*;
in *e*: *Dorica*;
in *d*: *Frigia*;
in *c*: *Lidia*.

Finalmente lo scoliaste d'Aristofane (*Equit.* 989 *ed altr.*) ci ricorda anche un'altra armonia, ponendola nella stessa riga della Doria, della Frigia e delle altre. Essa è la *Beotica*: ma in che specie d'ottava ella stesse, non ne sappiamo quasi niente.

V'ha dunque tre armonie che cominciano nella corda *a*: l'Eolica o Ipodoria, la Locrica e la Lidia sintona; ondechè hanno comune la specie d'ottava, *a*, *h*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *a*, e tuttavia son distinte. La prima cosa, quanto all'Eolica e alla Locrica, s'è già detto poco innanzi che sono diverse; e diverse sono anche l'Eolica e la Lidia sintona, perchè hanno costume in tutto opposto: questa l'ha flebile (*Platone l. c*), e l'Eolica in vece elevato, virile, pieno di movimento (*Athen.* XVI, 624). In fine anche la Locrica e la Lidia sintona debbono essersi differenziate: come ed in che, è la cosa che s'avrà a chiarire. In che stava adunque questa differenza? Difficile sarebbe il dare una sufficiente risposta a così fatta domanda, se non venissero in nostro aiuto co' lor materiali alcuni rimasugli di antiche musiche.

In fatti tra gli autori greci di musica un anonimo dell'età imperiale, pubblicato dal Bellermann, ci fa parte, in sul fine della sua esposizione, d'una serie di saggi musicali; e fra i vari esercizi proposti ai principianti v'è anche una breve cantilena intavolata per una voce strumentale, che noi abbiamo dato nell'Appendice sotto il n. I (*Lidio sintono*). La tonica di questa melodia è la corda *f*, e propriamente il suo tono è *f* maggiore, non quale usasi ora, ma con la quarta superflua *h* in luogo di *b*♭; proprio quello che i Problemi d'Aristotele ci hanno condotto a dover assegnare all'armonia Lidia. Vero è che la tonica Lidia *f* non vi costituisce la corda cadenziale della melodia, ma sì piuttosto la sua terza maggiore *a*, non solo in sul fine della sesta battuta, ma anche in sul fine della seconda; la qual forma di cadenza usasi ancora ne' nostri canti popolari.

Qui dunque abbiamo una cantilena in quell'armonia che gli antichi chiamavano Lidia sintona, σύντονος Λυδιστί o συντονολυδιστί. Noi moder-

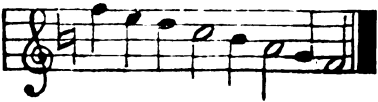
ni difficilmente le comporteremmo il nome d'un tono particolare; ma essi lo qualificavano come un Lidio a cadenza in *a*, cioè nella terza maggiore; sebbene anche gli antichi, qualificandolo Lidio, vi aggiungevano tuttavia la determinazione di *sintono*, cioè alto, propriamente *intenso*. Or questo aggiunto di *alto* par domandare dall'altro lato la corrispondenza d'un Lidio *basso*; e così era il fatto. Perocchè gli antichi parlano anche d'un'altra armonia Lidia, che è quella che dicono ἐπανειμένη, ἀνειμένη o χαλαρὰ Λυδιστί, e questa faceva le sue cadenze in *f*, sicchè era quella forma del tono Lidio, ove il canto terminava nella tonica: vale a dire, se il canto, in vece di terminare coi suoni *cca* come nel sintono, terminava coi suoni *ccf*, la sua armonia era la Lidia ἐπανειμένη, cioè rimessa. Senonchè v'ha altresì una terza forma d'armonia Lidia, cioè quella che dicesi semplicemente Lidia, e comprende la specie d'ottava da *c* fino a *c*. Questa non può esser altro che quella maniera d'armonia Lidia, in cui la melodia fa la sua cadenza nella corda *c*, cioè su la quinta. Ond'ecco le tre maniere:

Tonica Lidia f { *f* (Prima) . . . *Lidio rimesso*, ἀνειμένη Λυδιστί;
a (Terza) . . . *Lidio teso*, σύντονος Λυδιστί;
c (Quinta) . . . *Lidio* Λυδιστί.

La melodia può adunque terminare in qualunque delle tre corde che formano la consonanza della tonica: e di qui gli antichi pigliarono la distinzione delle tre forme di tuono Lidio. Quella che termina nella Prima del tuono si chiamò poi Ipolidia.

Le tabelle di Tolomeo danno al tuono Ipolidio una mese tetica sua propria, che è la hypate meson o la nete diezeugmenon dinamica; e però noi di sopra, dove abbiamo indagato secondo i Problemi d'Aristotele il valore della mese tetica, abbiamo applicato in qualità di tonica all'Ipolidio cotesta hypate meson dinamica. Ma allora un sì fatto tuono Ipolidio *h*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *a*, *h*, con la cadenza in *f*, sarebbe proprio una mostruosità; sicchè al mio parere non resta altro che supporre che l'autor dei Problemi, ponendo semplicemente la mese tetica come tonica di ciascun tuono, abbia preso il Lidio rimesso o Ipolidio, e parimente il Lidio intenso, soltanto per forme subalterne del Lidio, ed abbia loro assegnato una mese comune, cioè la Lidia.

Quanto al *tuono Frigio* come i teorici per la sua spezie d'ottava assegnano la scala *d*, *e*, *f*, *g*, *a*, *h*, *c*, *d*, così s'è supposto finora che la sua tonica sia la corda *d*, e però l'intero tuono sia un minore con la sesta maggiore, cioè col *b* duro scambio del molle. Ma i Problemi d'Aristotele insegnano che la sua tonica non era *d*, sì bene *g*, come sua mese tetica. Sicchè a quella maniera che il Lidio era un modo maggiore con la quarta accresciuta, così il Frigio era un maggiore con la settima abbassata,

g, a, h, c, d e, f♮, g,

tale per altro che la melodia non terminava con la Prima *g*, ma con la Quinta *d*. E come al Lidio faceva accompagnatura un Ipolidio; così il Frigio aveva il suo *Ipofrigio*, per la cui specie d'ottava i teorici danno la scala *g, a, h, c, d, e, f, g*. Fortuna, che ci fu trasmessa una cantilena Ipofrigia terminata in *g*! È l'inno a Nemesi, di cui ho fatto parte nell'Appendice al n. 2. Questa cantilena è fuori d'ogni quistione un modo maggiore con la cadenza su la Prima, e con la settima minore *f* in luogo di *f*♯; sicchè l'Ipofrigio verso il Frigio ha il rapporto medesimo che ha l'Ipolidio verso il Lidio; cioè i tuoni che pigliano semplicemente il nome dalle stirpi de' Frigi e de' Lidii, sono tuoni maggiori con la cadenza su la quinta; e quelli che vi premettono l'*hypo*, sono i tuoni medesimi con la cadenza su la prima.

Ipolidio	Lidio	Ipofrigio	Frigio
f, g, a, h, *c*, d, e, f		*g*, a, h, c, *d*, e, f, g	

L'Ipofrigio chiamasi anche *Iastio* o *Ionico*, Ἰάς, Ἰαστί, Ἰωνική. Gl'Ioni sono la stirpe greca che più per tempo d'ogn'altra sentì l'influenza de' popoli vicini asiatici, e come accolse in sè stessa elementi stranieri nell'arte del disegno; come appropriossi l'uso delle volute appartenente a' popoli asiatici nell'architettura, e quindi venne formando lo stile che da essa chiamasi ionico, il quale nel rimanente della Grecia non s'introdusse che all'età di Pericle; così nella musica s'impossessò del tuono Frigio, cioè d'un modo maggiore con settima minore; solo ne mutò la cadenza, che, dove nel vero Frigio si facea su la quinta, si portò in vece su la prima del tuono.

Ma noi abbiamo veduto che in luogo d'Ipofrigio si diceva anche *Iastio* e *Iastio rimesso* (ἀνειμένη Ἰαστί). Appunto a quel modo che in luogo d'Ipolidio dicevasi anche Lidio rimesso (ἀνειμένη λυδιστί). E per corrispondenza, come un Lidio sintono, così v'era anche un *Iastio sintono*, cioè intenso. Se l'Iastio rimesso, a somiglianza del Lidio rimesso, è quella forma, in cui la melodia fa cadenza in su la prima del tuono; del pari, a somiglianza del Lidio intenso, l'Iastio intenso ha da essere quella forma, in cui la melodia fa cadenza in sulla terza.

Fra la nota cadenziale dell'Iastio sintono e quella dell'Iastia ἀνειμένη sta in mezzo la corda *a* che è la iniziale della specie d'ottava

Eolica o Ipodorica, come le ho notato sotto nella seconda scala. Ondechè Pratina nel luogo sopra citato poteva dire di non voler scegliere nè l'Iastio intenso nè il rimesso, ma la via di mezzo pigliando a trattare il tuono Eolico.

I Greci adunque avevano due tuoni maggiori, tolti a prestito da gli stranieri, ma nessuno dei due conveniva col nostro modo maggiore, l'uno, cioè il Lidio, avea la quarta superflua, l'altro, cioè il Frigio-iastio, avea la settima minore. Ciascuno di questi due tuoni diramavasi in tre specie distinte, secondochè la cantilena faceva le sue cadenze nell' una o nell' altra delle tre corde che formano la consonanza della tonica, cioè nella prima o nella terza o nella quinta. L' Iastio rimesso, conosciuto fino da Pratina, fu praticato prima del Lidio rimesso, che fu inventato per la prima volta da Damone. Da ciò che s' è detto, si fa pur chiara la denominazione d' ἀνειμένη e di σύντονος: ἀνειμένη è come dir *basso;* e σύντονος *alto.* Il tuono Frigio è un modo maggiore con la cadenza della melodia su la quinta e con la settima minore. Le due armonie dette Iastie, sono modificazioni di questo modo maggiore Frigio, in quanto la melodia fa la sua cadenza su la prima o su la terza del tuono: se facea cadenza su la terza, quello era l' *Iastio più alto*; e però si diceva σύντονος cioè intenso; e se la cadenza facevasi su la prima, era l' *Iastio più basso*, e però dicevasi ἀνειμένη, ovvero χαλαρά, Ἰαστί, cioè Iastio rimesso. Poi, quando, per analogia del Frigio-iastio, anche nel modo maggiore Lidio si cominciarono a usare le tre specie, della quinta, della terza e della prima del tuono; la specie della prima si denotò anche in esso, come nel Frigio-iastio, con l' aggiunto d' ἀνειμένη o di χαλαρά; la specie della terza contrassegnossi col nome di σύντονος Λυδιστί, e la specie della quinta conservò semplicemente il suo vecchio nome di Λυδιστί.

(52) Di questi e degli altri strumenti musicali a corda ed a fiato usati da' Greci consulta l' ottimo libro de' signori Guhl e Koner, la Vita de' Greci e de' Romani, recentemente tradotto nella nostra lingua dal prof. Carlo Giussani. Torino Loescher 1875. § 51. pag. 216-231.

(53) Il lettore ricorda che l' arte del tibicine è già condannata nel Gorgia p. 501. E condannata era eziandio da' Pitagorici come ne attesta Iamblico. d. V. Pyth. cap. XXV.

Curiose notizie su la varietà delle antiche tibie si leggono presso Ateneo IV pag. 177. e vedi come di quel luogo ragioni il Boeckh nel suo trattato de metris Pindari.

(54) Il noto maestro di musica a Pericle, del quale già più volte abbiamo trovato menzione. Vedi il Lachete pag. 180. d. e 200 a: e le note 54. 55. al Protagora Quanto alle sue relazioni con Pericle vedi Plutarco, in Pericle cap. IV.

(55) Un antico scolio a questo luogo suona: ὁ ἐνόπλιος σύνθετός ἐστιν ἐξ ἰάμβου καὶ δακτύλου καὶ τῆς περιαμβίδος, ἀνδρικὸς πρὸς πράξεις

ἀναγκαίας καὶ ἀκουσίους, ἐξορμητικὸς εἰς πολεμον. ὁ δὲ ἡρῷος δάκτυλος, ἁπλοῦς, κοσμιότητος ποιητικὸς καὶ ὁμαλότητος παιδευομένοις προσήκων, ὡς ἰσότητι κεκοσμημένος, ὡς ἐν τῷ εἰς ταῦτα ὑπομνήματι Πρόκλος φησίν. Ma questo scolio anzichè chiarire il luogo è stato cagione di lunghe dispute tra' metrici moderni.

L'ἀγωγή del testo ho tradotto movenza; è in fatti ciò che noi chiamiamo tempo musicale e agoge rhytmica la dissero gli scrittori romani di musica.

(56) Anche qui mi sono ingegnato di conservare il modo idiomatico del mio testo. Vedi la nota 31. al I. Libro pag. 48.

(57) Riscontra questa sentenza medesima nelle Leggi IX. p. 859. d.

(58) Aristotele nel II. de' Politici cap. 1. § 15. apertamente condanna questo luogo, a difesa del quale molto vivacemente si è levato il Pinzger nella sua dotta dissertazione «de iis quae Aristoteles in Platonis Politia reprehendit.» Lipsiae 1825. pag. 45. e seg.

(59) I vecchi filologi hanno già dichiarato con esuberante erudizione quale fosse la dietetica degli antichi atleti; e di tutto questo luogo troverai un amplissimo comentario nelle Variae Lectiones di Pier Vettori Lib. VIII. cap. VII.

(60) Cf. Gorgia pag. 518. b. c. e la nota 142.

Qui si accenna a una locuzione volgare presso i gaudenti buongustai del tempo. La fama delle fanciulle Corinzie è divulgatissima pe' noti luoghi d'Aristofane Tesmoforie v. 665. e Pluto v. 149.

(61) Vedi la nota 142. al Gorgia, le Memorie Socratiche di Senofonte II. 7. 6. e Ateneo III. 101. d. e. c. 109. e segg.

(62) La citazione omerica è indubbiamente fallata. Pare s'accenni al luogo dell'Iliade XI. 623. e 829. e seg. ma non tornano esatti nè i nomi delle persone nè i fatti. Indi il dubbio d'interpolazione sollevato da taluno tra' commentatori, massimamente che allo stesso luogo omerico, e senza errori, s'accenna nell'Ione pag. 538. c.

(63) Erodico da Selimbria trovammo già ricordato nel Protagora pag. 316 e sul principio del Fedro. Vedi la nota 53 a quel dialogo, e Van Pristerer prosopogr. plat. pag. 193. 195. Che veramente poco innanzi la età di Platone si cominciasse a far praticar la ginnastica per cura medica, è detto eziandio da Galeno de arte san. tuendi § 33 e Ippocrate de mor. epid. VI. 3. nomina, confermando l'affermazione platonica, un Erodico non sai se da Selimbria o'l Leontino fratello di Gorgia, come 'l medico che curava le febbre co' lunghi passeggi, la lotta e gli altri esercizi ginnastici.

Il mio lettore non ha poi mestieri d'essere richiamato a considerare il valore della dottrina qui svolta, che cioè cadauno nello stato ha la sua parte, e per ciò cui vengano meno le forze ad adempierla, non ha da restarsi ozioso nello stato, dove nè egli può esser felice nè può al sodalizio politico portare il suo contributo.

(64) Il frammento, che è 'l X. nella raccolta del Bergk, ci è stato conservato da uno scoliaste di Aristotile e suona:

Δίζησθαι βιοτήν, ἀρετὴν δ' ὅταν, ᾖ βίος ἀσκεῖν.

Poco sopra s' accenna a πιλίδια o berretti di lana che portavano i delicati e i malati, mentre, come si sa, l'uomo sano va a testa nuda; d'essi parla anche Demostene de f. leg. pag. 431. 23. ed. Reiske. La loro forma che ci è offerta da un'antica gemma, trovi illustrata dal Rich. s. v. *pileolus*.

(65) Essendo stata stranamente travolta da interpreti e da espositori la significazione di questo luogo mi giova di dichiarare ch'io l'ho inteso così: vediamo se anco i ricchi abbiano costantemente da coltivar la virtù, sì che non possano conceder tempo alla cura de' loro malori; o se 'l pensiero che si prendano di lor salute mal ferma, non sia ad essi d'impedimento a soddisfare questo loro dovere.

(66) Macaone e Podalirio. Cf. Iliade β 729. δ. 193.-220. λ. 505-520 832. seg. ξ. 3. seg. La poesia postomerica attribuiva, nella piccola Iliade, la guarigione di Filottete a Macaone.

(67) È il verso 218. del δ. dell'Iliade lievemente alterato.

(68) Il filosofo ha dinanzi alla mente il distico di Tirteo, eleg. III; v. 6.

» οὐδ' εἰ Τιθωνοῖο φυὴν χαριέστερος εἴη
πλουτοίη δὲ Μίδεω καὶ Κινύραο πλέον.

Il qual distico ancora un'altra volta si proporrà dinnanzi alla mente nel III. delle Leggi pag. 660.

(69) Non è mestieri di dire come si sia venuto svolgendo il mito d'Asclepio, e come, per conseguenza, quella alla quale accenna Platone, sia molto recente fizione; forse, secondo che affermò il Boeckh, da Pindaro stesso foggiata «haud dubie a medicorum avaris moribus, qui Graecorum medicis nostrisque communes sunt.» I luoghi de' poeti a' quali qui accenna sono la III. Pitia v. 96. (34) e l'Agamennone d'Eschilo v. 993. Cf. anche l'Alceste d'Euripide in principio.

(70) πρὸς τὸ θυμοειδὲς ha il testo. Più innanzi al lib. IV. pag. 439. e al libro IX. troveremo le distinzioni platoniche dell'animo umano in τὸ λογιστικὸν e τὸ ἄλογον e in τὸ θυμικὸν e τὸ ἐπιθυμητικόν.

(71) Accolgo l'emendamento dell'Hermann: μεταχειρίζονται.

(72) In tutto questo luogo, pur variamente agitato da'critici moderni, è una meravigliosa eleganza di locuzioni, che richiama alla mente una quantità d'altri luoghi classici: noto per tutti il ricordo omerico del XVII. dell'Iliade v. 388.

(73) Fino a questo punto Platone ha trattato de' custodi dello stato senza fare distinzione alcuna fra essi; ma qui comincia a separare quelli destinati al governo dello stato da' guerrieri. D'ordinario i molti che parlano dello stato platonico, senza aver mai letto il nostro dialogo, pongono in esso tre classi, i reggitori, i guerrieri e

i cittadini; ma veramente Platone de' reggitori e de' guerrieri fa una sola classe, che poi parte in due categorie, secondo le disposizioni dell'animo.

(74) Cf. pag. 389. b-d.

(75) Qui perdiamo molto della grazia che dà al testo la locuzione proverbiale ψεῦδος φοινικόν. Com'anche lo scoliaste ne accerta, qui si accenna al mito di Cadmo e a' denti sparsi del dracone; e da questa popolare fizione prende le mosse al suo proprio mito.

(76) Abbiamo assentito pienamente all'interpretazione dello Stallbaum, scostandoci affatto dal nostro Ficino.

Lo Schneider in tutto questo luogo ha voluto vedere un'ironia finissima della vanità ateniese per l'autochtonia e una satira a gli oratori che si piacevano di dar lode a gli Ateniesi perchè autochtoni; ma in verità non sappiamo dargli ragione.

(77) Con tutto il nostro luogo confronta il principio del Timeo pag. 17. c-18. b.

LIBRO QUARTO

SOMMARIO DEL LIBBRO IV.

Continuandosi la discussione intorno a' custodi dello Stato si stabilisce in che sia la felicità e degli stati e de' particolari pag. 419. — 421. c. — Cagioni d'infelicità le abbondanti ricchezze e l'estrema miseria. La semplicità e la uguaglianza della vita pag. 421. c. — 423. b. — Come sia da curare più che l'aumento la conservazione dello stato uno e concorde, e com'essa conseguasi. pag. 423. b. — 427. c.

Così costituito lo Stato, si passa a ricercare ove in esso giustizia ed ingiustizia si trovi: e prima che sia veramente giustizia. E poichè lo stato idealmente costituito, essendo in sè perfetto, accoglie le quattro forme di virtù, onde la perfezione procede, in esso medesimo s'indaga che sia la sophrosyne e la fortezza. pag. 427 c. — 430. c. — La temperanza; e com'essa debba imperare su' cittadini e su lo stato. pag. 430 c. — 432. a. — Resta a dire della giustizia, della quale si definisce la essenza pag. 434. — La giustizia nello stato e negl'individui pag. 434. c. d. e. — La ricerca psicologica e le parti distinte dell'anima pag. 435. a. — 441. b. — Le tre parti dell'anima in corrispondenza co' tre ordini de' cittadini dello stato, pag. 441. b. — 442. d. — La ingiustizia e con quali altri elementi congiungasi, pag. 444. a. — Le opere giuste ed ingiuste agguagliate a' cibi sani e malsani. La virtù è sanità; il vizio è malore, pag. 444. b. e. — Per Socrate resta a far la ricerca se coltivare la giustizia e praticare il bene profitti, o non piuttosto praticar la ingiustizia, quando uno possa sfuggire alla pena. Le cinque forme dell'animo umano e le cinque specie degli stati. pag. 445.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO QUARTO

Capo I. Stef. vol. II. pag. 419.

E interrompendo Adimanto si fece a dire: che risponderesti allora, o Socrate, se ti dicesse qualcuno che tu non fai davvero felici questi uomini; e ciò per loro propria volontà (1), perchè, essendo veramente in lor potere lo stato, non se ne godono bene nessuno, al modo che gli altri fanno, comperando campagne, fabbricandosi belle e grandi case, e ad esse conveniente procacciandosi la suppellettile, e a gli dei sacrificando, e amici ospitando e, come appunto dicevi tu stesso, oro ed argento possedendo e quant'altro si ritiene faccia l'uomo felice? Veramente, e' ti potrebbe dire, come mercenari assoldati pare si stiano nella tua città, nient'altro a farvi se non la guardia. 420.

Certamente, rispos'io, e per di più pel solo vitto (2), verun'altra mercede oltre il vitto non ricevendo, siccome gli altri fanno; sì che non sia lecito ad essi partire se si propongano di viaggiare per loro proprio piacere (3), nè regalar cortigiane, nè spendere in altra guisa a loro talento, come fanno coloro che passano per felici mortali; queste ed altre molte obbiezioni consimili tu lasci da parte.

Ebbene, riprese egli, si abbian per fatte anche queste obbiezioni che qui.

Avrem dunque a rispondervi, di'?

Certo.

Seguitando, ripresi, la via della discussione, cred'io, noi

troveremo quello che è a dirsi. Comincieremo da dire che affatto non sarebbe a maravigliare, se eglino, pur così vivendo, felicissimi fossero, a questo riguardando che noi lo stato fondiamo, non perchè una classe siavi, a differenza delle altre, felice, ma perchè tale sia, quanto si può più, lo stato intiero. In esso reputavamo in fatti che noi avremmo avuto spezialmente a ritrovar la giustizia, come nello stato male costituito la ingiustizia, e dopo averle bene osservate, fare giudizio quanto a ciò che da tempo andiamo cercando. Or dunque, come noi riteniamo, senza fare speciale parte a nessuno, noi ci formiamo lo stato felice, non già alcuni pochi felici ammettendo, ma sì lo stato intiero; ben presto poi considereremo il caso contrario. A quel modo medesimo che essendo noi in sul colorire le statue ([3]), se venisse taluno a farne rimprovero, perchè alle parti del corpo che son le più belle, i più be' colori non applichiamo; gli occhi in fatti che son la parte più bella, non già in porpora li coloriamo ma in nero; a giusta ragione, parrebbe, noi ci difenderemmo dicendo: il mio brav'uomo, non credere che i begli occhi s'abbiano così da colorire da noi che più occhi non paiano, e lo stesso delle altre parti del corpo; ma piuttosto considera, se, dando a ciascuna parte quello che ad essa è conveniente, non faremo bello il complesso; così ora non forzarci ad attribuire tanta felicità a' custodi dello stato, che tutt'altro che custodi li faccia. Sappiam bene come non istarebbe se non a noi di comandare anco a coloni di coltivare le terre, di lunghe vesti ([4]) vestiti e tutti in oro fregiati per loro diletto; e a' vasai comodamente sdrajati, da presso al fuoco posta la ruota, mangiando e bevendo fare a lor talento 'l mestiere, e in questo modo medesimo far gli altri tutti felici, sì che lo stato intiero avesse a chiamarsi beato; ma tu di tali ammonizioni non ci voler fare: chè se ti dessimo retta, nè il contadino sarebbe più contadino, nè vasaio il vasaio, nè qualunque altro segua un proprio instituto di vita di quelli pe' quali è lo stato. Ma quanto a gli altri di minor conto è la cosa. I ciabattini in fatti che siano da poco e corrotti e passino per quel che non sono, nulla è di mal per lo stato; ma i custodi delle leggi e dello stato, se non siano e passino per quello che effettivamen-

te non sono, tu intendi bene che tutto lo stato dalle fondamenta ruinano, mentre sol da essi dipende, sia ben amministrato e felice. Dove noi pertanto veri custodi instituirem dello stato, e non già tali che gli facciano danno, egli invece, che così parli, farà d'essi una specie di coloni, anzi banchettanti beati che in festa solenne anzichè in uno stato se la godano lietamente; ma di certo che egli ben altro avrà in suo pensier che lo stato; sarà quindi a considerare, se i nostri custodi instituirem noi a questo guardando, che s'abbiano essi medesimi la felicità maggiore; o se ad essa mirando per lo stato intiero, sia da curare ch'esso se l'abbia e quelli ausiliatori e custodi costringere e persuadere ad operare così che di tale felicità siano essi stessi gli artefici e così pur gli altri tutti e, per questo modo saldamente posto e bene avviato lo stato, lasciare che cadauna classe la felicità si abbia che a lei concede natura (5).

E veramente, egli rispose, parmi, tu bene ragioni.

Capo II.

Che forse ti pare sia detto a buona ragione anco quest'altro discorso, che va a paro col primo?

Quale?

Guarda se anco gli altri artefici non sia ciò che li guasta, sino a divenire cattivi.

Che mai?

Opulenza e miseria, io risposi.

Ma come?

Ecco: un pentolaio fatto ricco ti par egli, abbia più la voglia di prendersi della sua propria arte pensiero?

No da vero, rispose egli.

Non diverrà più indolente e trascurato che prima non fosse?

Di molto.

E' divien dunque peggior pentolaio.

E di molto, diss'egli.

E pertanto, se, a cagione della sua povertà, non abbia gli arnesi da comperarsi o quant'altro attiene all'arte sua, e' farà peggiore lavoro, e' figliuoli suoi e quant'altri abbia nell'arte discepoli, artefici alleverà meno abili.

Come negarlo?

Per amendue le ragioni dunque, per la miseria e per la ricchezza e i prodotti delle arti peggiorano e peggiorano gli artefici stessi.

Così pare.

Ecco dunque, a quanto si pare, due altre cose, delle quali dovranno ad ogni modo stare in guardia i custodi, affinchè, senza che se n'avveggano, non penetrino mai nello stato.

Quali son desse queste due cose?

422. Ricchezza, risposi io, e miseria; avvegnachè l'una lussuria, inerzia e amore apporta di novità, e illiberalità l'altra e mala condotta, oltre all'amore di novità.

Benissimo, egli rispose; se non che, o Socrate, fa anco questa considerazione: come il nostro stato sarà egli buono a fare la guerra, se non possegga danari, massimameate poi quando sia costretto a farla con un altro stato ricco e potente.

Egli è chiaro, ripresi a dir io, che con un solo gli sarà più difficile, ma con due stati quali tu dici, più facile.

Che intendi di dire? dimandò egli.

Primieramente, diss'io, quando si tratti di combattere, non è egli vero che questi nostri atleti della guerra avran da combattere con uomini ricchi?

Questo sì, diss'egli.

E allora, o Adimanto? ripresi a dir io, un lottatore abile quant'è possibile dirsi, non pare a te che farebbe ottima prova con due avversari, non lottatori, ma ricchi e ben grassi?

Forse, rispos'egli, ma non ad un tempo con ambedue.

Neppure se potesse, ripresi a dir io, sempre sfuggendo, menar colpi egli primo, fatta una conversione improvvisa, e ripetesse più volte il giuoco sotto la sferza del sole e de' calori estivi? forse che un lottatore cotale non supererebbe anco più di siffatti avversari?

Veramente, rispose, nè sarebbe meraviglia nessuna.

E non credi tu che i ricchi alla lotta non siano più abili ed esperti, che non alla guerra?

Io sì, rispose.

I nostri atleti dunque, com'è probabile, combatteranno con due e tre volte tanti avversari.

Io lo ammetterò, rispose, da che parmi il tuo ragionamento diritto.

E di più: mandando legati ad un altro stato avranno a dire la verità, che, cioè, noi nè oro usiamo nè argento, nè usarne ci è lecito, ma ad essi sì; facendo dunque la guerra con noi abbiatevi le spoglie degl'inimici. A cotale discorso credi tu, vi sarebbe mai uno, che preferirebbe di far la guerra a magri e duri cani, anzichè, d'essi cani in compagnia, a grasse e tenere greggi?

Parmi che no. Ma se in un solo stato, diss'egli, s'accolgano le ricchezze di tutti gli altri, guarda, non ne venga periglio per quello che non sia ricco.

Buono invero tu sei, ripresi a dir io, se credi che alcun altro stato degno sia di chiamarsi col nome di stato, all'infuori di questo che noi instituiamo.

E perchè no? egli chiese.

Con più largo nome, diss'io, s'avranno gli altri a nomare; che ciascuna città è, come nel giuoco si dice, molte città e non una sola (6). Due almeno di certo e l'una all'altra nemica, quella de' poveri e quella de' ricchi; e in cadauna poi di esse ve n'ha altre molte, le quali se tu le attacchi, quasi fossero una città sola, tu la sbagli all'ingrosso; ma se, come molte considerandole, tu affidi gli uni a gli altri e le loro ricchezze e le facoltà loro ad essi medesimi, ti troverai ad avere molti alleati e pochi nemici. E sino a tanto lo stato, così costituito, si governi prudentemente, sarà grande, non già in apparenza soltanto com'io affermo, ma effettivamente grandissimo, anco se soli mille siano i suoi difensori (7). Che anzi un solo stato sì grande, facilmente non troverai nè tra gli Elleni nè tra' barbari, ma sì ben molti che ne han l'apparenza eziandio maggiore. La pensi forse altramente?

423.

No, per Giove, egli rispose.

Capo III.

E così dunque, ripresi io, non sarebbero questi pe' reggitori nostri i termini bellissimi, entro a' quali s'ha per ampiezza a costituire lo stato; e, tale costituendolo, quanto abbiano a prendersi territorio, lasciando il di più?

E quale sarà questo termine, dimandò egli?

Credo, risposi, sia questo: allargarsi a sua posta sino a tanto che resti uno; fino a questo segno allargarsi pure, ma al di là no.

Benissimo, disse egli.

E non daremo a' custodi anco quest'altro mandato: che guardino cioè ad ogni modo non sia lo stato nè grande nè piccolo in apparenza, ma conveniente ed uno?

Nè forse, rispose egli, imporremmo ad essi nulla di grave.

Ed anco men grave che questo, seguitai io, era quello, ond'avemmo a far menzione, allor che dicevamo fosse debito, se mai da' custodi nascesse qualche triste rampollo, relegarlo tra gli altri, e se invece da altri un dabbene, tra' custodi innalzarlo. Ciò volea dimostrare che, tutti quanti i cittadini, a quello per cui è fatto ciascuno, ognuno per una cosa sola, s'han da rivolgere, affinchè la propria parte ciascuno e non molti compiendo, sia uno; e così anco la intiera città una effettivamente sia e non già molte.

E di fatti questa la è cosa anco da meno che quella.

No da vero, seguitai io, che questi, o egregio Adimanto, non sono, come taluno pur crederebbe, nè molti nè molto gravi comandamenti che ad essi facciamo; anzi le son tutte cose da nulla, se guardino a ciò solo che dicevamo importante, o meglio ancora a ciò solo che fa al caso.

E che è ciò? mi dimandò egli.

La instituzione, risposi io, e l'educazione. Chè, se ben educati, uomini addivengano ben regolati, tutto ciò facilmente scorgeranno da per loro medesimi, e molte più cose che ora noi intralasciamo quanto alle donne, a' connubii e alla generazione de' figli, che cioè tutte queste cose qui, secondo il proverbio, hanno da essere tra gli amici in comune ([8]).

E così in fatti andrebbe benissimo.

424. Perchè veramente, diss'io, lo stato una volta che muova da buon principio, va come 'l cerchio aggrandendosi. La buona instituzione e la buona educazione salvata che sia, i buoni naturali produce, e alla lor volta i naturali buoni di questa stessa educazione approfittando, eziandio migliori riescono che i loro predecessori non fossero per ogni rispetto, ed anco pel generare, com'appunto accade negli altri animali.

Probabile, disse egli.

Così dunque, a dir tutto in breve, i curatori dello stato questo hanno da tener fermo, che non si guasti senza che se ne avveggano; e sopra tutto abbian cura non si facciano innovamenti contrari all'ordine nella ginnastica e nella musica; ma anzi, quanto è più possibile, le custodiscano, guardando timorosi cui dica:

» Che quanto a gli uditor giunge più nuova.
Tanto più loro aggrada ogni canzone; (9) »

perchè non s'abbia da credere che 'l poeta non già accenni a nuove canzoni ma ad un nuovo modo del canto, e questo appunto voglia lodare; chè innovazione cotale non s'ha nè da lodare nè tampoco da ammettere. Imperciocchè dal mutare innovando la specie della musica bisogna guardarsi per non mettere ogni cosa a cimento, sendo che, come dice Damone ed io gli credo, non si mutano i modi della musica senza toccare alle leggi fondamentali dello stato.

E me pure, soggiunse Adimanto, conta nel numero di coloro che di ciò son persuasi.

Qui dunque, come si pare, ripresi a dir io, è da fabbricare pe' nostri custodi la rocca; nella musica, intendo di dire. Capo IV.

Certo questa infrazione che qui della legge, soggiunse egli, penetra senza che noi ce ne accorgiamo.

Da vero, diss'io, quasi per giuoco e sotto l'apparenza di non recare danno nessuno.

Ed egli: di fatti altro non fa, se non che, a poco a poco insinuandosi, tacitamente penetrar nel costume e nell'uso della vita: in appresso poi, pe' mutui commerci, maggiore addiviene, e da' privati commerci invade in seguito le leggi e i reggimenti con grande impudenza, o Socrate, finchè finisca per mettere sottosopra ogni cosa e ne' pubblici e ne' privati rapporti.

E dunque, diss'io, egli è proprio così?

Parmi, diss'egli.

Dunque, come dicevamo sino dal bel principio, a' nostri ragazzi non bisognerà apprestare sin dalla prima età se non giuochi alla legge conformi, perchè, se quelli siano contrari alla

legge e vadano fuori della legge fin da fanciulli, impossibile
425. è che crescano uomini da bene e della legge osservanti?

Come no? disse egli.

Allora che pertanto, bene incominciando, i fanciulli fin da' lor giuochi, per via della musica, apprenderanno la buona norma del vivere, essa all'incontrario li accompagnerà per tutto 'l seguito e la verrà sempre più in fiore, emendando eziandio ciò che nello stato sia venuto in difetto.

Giusto invero, diss'egli.

E allora essi trovano, seguitai a dir io, certe altre piccole regole che sembran da nulla e che quei di prima avean lasciato affatto cadere.

Quali?

Queste che qui: il silenzio che i giovani han da serbare in cospetto de' vecchi, e loro cedere il luogo, e levarsi in piè dinanzi ad essi, e l'onorare i parenti e 'l tondersi il capo e la foggia del vestire e del calzare e tutto ciò che attiene al portamento del corpo, e quant'altre cose sono di questa medesima specie. Nol credi anco tu?

Io sì.

Far leggi su tutte queste cose qui stimo sarebbe stoltezza; nè in fatti si fanno, nè durerebbero prescrizioni cotali in parola o in iscritto.

E come dunque?

Pare, o Adimanto, ripresi a dir io, che secondo uno incominci la vita, tutte queste cose qui vengano di conseguenza. Non è egli vero che 'l simile chiama sempre 'l suo simile?

E come no?

Così, cred'io, finalmente noi potrem dire, ad un ultimo e definitivo termine riesca, sia questo buono o 'l contrario.

Perchè nol diremmo? egli soggiunse.

Io tuttavia, ripresi, per queste ragioni non m'accingerei a legiferare sopra tai cose.

E a ragione, diss'egli.

Ma di' un po', in nome degli dei, mi feci a dir io, il commercio che gl'individui fan su la piazza, se ti va, e' patti che stabiliscono co' manuali, e i contrasti e i litigi e 'l ritirar le

querele e lo stabilirne i giudici che ne hanno a conoscere, e le gabelle quali siano da esigere, quali da stabilire, e se su la piazza o nel porto, e tutte le provvigioni annonarie e di polizia urbana e del porto, e quant'altri sono consimili obbietti, quanto a questi che qui avrem noi ardimento di far apposite leggi?

Ma no, disse egli, che ad uomini onesti e dabbene non val la pena di far prescrizioni: chè la più gran parte delle ingiunzioni che sarebbono da fare per legge, facilmente da per loro medesimi le ritrovano.

Certo, amico mio dolce, soggiunsi, se pur Iddio conceda loro di serbare intatte le leggi che già innanzi abbiamo spiegato.

Che se no, seguitò egli, nel fare e rifar questi leggi, immaginandosi di conseguir sempre il meglio, passeranno la vita.

E così, ripres'io, tu di' che passeranno la vita come appunto i malati, che, per intemperanza, non sanno staccarsi da cattive abitudini.

Precisamente.

E da vero che una bella vita si passan costoro! A forza di curarsi non ottengono nulla, se non che maggiori e più varii rendono i loro malori, pur sempre sperando che dove uno consigli loro un qualche farmaco, per esso torneranno in salute. 426.

Per l'appunto, diss'egli, questo accade a cotali ammalati.

E di' ancora, seguita'io: non si dà eziandio quest'altro bel caso, che abbiano quale nimico odiosissimo chi parli ad essi la verità, che cioè se prima dall'ubbriacarsi, dall'empirsi sino alla sazietà, da' piaceri di venere e dall'accidia non cessino, nè farmachi, nè ustioni, nè tagli, nè incantagioni, nè amuleti nè che altro sia a nulla profitta?

No da vero che non è un bel caso, rispose: chè prendersela con chi parla a ragione, non è mai bello.

Tu non lodi da vero, a quanto pare, diss'io, questi uomini.

No per Giove.

E neppure dunque uno stato, per ritornare a quello che dicevamo, se tutto quanto cosi si comporti, tu nol loderai. Non Capo V.

ti pare infatti si comportino allo stesso modo di cotestoro, quante sono città, le quali, mal governate essendo, a' cittadini loro fanno comandamento di non sommuovere dalle fondamenta lo stato, sotto pena di metter a morte chiunque vi si attenti di loro; dove invece chi di buona voglia si presti al mal governo loro, e per via di blandizie entri nelle loro grazie e le loro deliberazioni conoscendo già prima, sia pronto ad adempiere, quello avranno per uomo da bene, e altamente sapiente e in altissimo onor lo terranno?

Anco a me, disse egli, pare che si comportino al modo medesimo, nè so affatto darne lor lode.

Ma di', in cotestoro che si propongono di prestar servigio a cotali stati e con tutte le forze dell'animo loro, non lodi tu 'l coraggio e la prontezza?

Io sì, rispose, fatta però eccezione di quanti restano presi all'inganno e che veramente si credono uomini di stato solo perchè son lodati dal volgo.

Che dici? non perdoni, dimandai io, alla gente? forse ritieni possibile che un uomo, il quale non s'intenda di misure affatto, dicendogli gli altri che ha quattro cubiti di statura, non sel crederà di sè stesso?

Quanto a questo poi no, disse egli.

Non te la prendere adunque con cotestoro: ch'eglino sono la più lepida gente del mondo, fanno leggi quali quelle onde abbiamo discorso, e poi del continuo se le correggono nella credenza d'avere a colpire l'abuso che entra nelle contrattazioni e gli altri guai onde già ragionava, disconoscendo ch'e' fanno veramente opera di tagliare la testa all'idra ([10]).

Ed egli: invero che altro non fanno.

427. Di cotal fatta leggi io pertanto, ripresi, non crederei che un vero legislatore s'avesse da prender pensiero nè in uno stato mal governato nè in uno retto a dovere; chè in quello inutili sono e meno che nulla in quest'altro, o che ognuno sarebbe buon di trovarle, o che per sè dalla buona instituzione dello stato procederebbero.

E allora, dimandò egli, che ci resta a fare ancora nella legislazione?

Ed io a lui: nulla a noi oramai, ma sì all'Apolline di Delfi le maggiori e le più belle e le prime tra le instituzioni.

Quali? dimandò egli.

Le consacrazioni de' templi, i sacrifici e tutto 'l rimanente culto degli dei, de' démoni e degli eroi e i funerali de' morti e quanti sono uffici che servono a propiziarci quelli di là. Avvegnachè queste tali cose noi che fondiamo uno stato, non le sappiamo nè da alcun altro le avremo da apprendere se pure abbiamo fiore di senno, nè useremo di verun altro esegeta all'infuori del patrio iddio. Egli infatti è 'l patrio esegeta per gli uomini tutti, egli che nel bel mezzo della terra all'umbilico sedendo si fa a tutti maestro (11).

A ragione tu parli e così appunto è da fare.

Capo. VI.

Constituito pertanto omai per te sarebbe lo stato, o figliuol d'Aristone; e quindi ti metti tu stesso a guardarvi, presa donde che sia la luce a ciò adatta, ed eziandio ne invita il fratel tuo e Polemarco e gli altri tutti, al fin di vedere ove mai la giustizia si trovi ed ove la ingiustizia e in che le differiscan tra loro, e qual delle due abbia da possedere chi voglia esser felice sia che ignori o no uomini e iddii.

Tu dici cosa che non istà, rispose Glaucone; chè tu stesso ti sei già impegnato di far la ricerca, quasi non fosse a te lecito di non sovvenire secondo il poter tuo per ogni modo a giustizia.

Il vero, diss'io, tu mi richiami alla mente e così appunto è da fare, ma è mestieri mi diate aiuto anco voi.

Ed egli: certo che lo faremo.

Io pertanto m'ho buona speranza, ripresi, di venire a capo della ricerca per questa ragione, ch'io mi penso se 'l nostro stato è bene constituito, ha da finire coll'esser buono.

Di necessità, diss' egli.

E quindi è di per sè chiaro ch'è insieme sapiente, forte, saggio e giusto.

Chiaro.

E non va egli bene che, a mano a mano troviamo una di queste qualità, l'altra che resta, sarà quella che trovata noi non avremo?

Come no?

428. Allo stesso modo pertanto che se di quattro cose, quali che si fossero, noi ne ricercassimo una sola, non appena la ci fosse nota, la ricerca sarebbe finita per noi; e se poi già ne conoscessimo tre, per ciò stesso ci sarebbe già nota anche quella che andavamo cercando; manifesto è in fatti ch'ella non era diversa da quell'una che rimaneva...

Diritto, diss'egli, ragioni.

Così dunque anco qui, da che è pure il caso di quattro, non sarà da far la ricerca a questo modo medesimo?

Manifestamente.

Ora per la prima parmi nello stato facciasi manifesta la sapienza: e in certo modo meravigliosa vi si addimostri.

Come? dimandò egli.

Veramente sapiente a me pare lo stato ond'abbiamo discorso: chè in fatti è pieno di buoni consigli: non è proprio così?

Certamente.

E ciò stesso, o, cioè dire, questa prudenza del consiglio, manifestamente ch'è una specie di scienza, da che non già per la ignoranza ma per la scienza gli uomini se ne provveggono.

Manifestamente.

Ma molte poi e diverse sono scienze nello stato.

E come no?

Che forse per quella de' mastri muratori sapiente e pieno di buon consiglio sarà a dire lo stato?

Non da vero per essa, rispose; ma sì d'architettonica esperto.

E neppur pel sapere, onde deliberi quello che meglio conviensi, quanto alle suppellettili in legno, sarà da chiamar sapiente lo stato.

No di certo.

E di'? per quella delle opere in bronzo o per qual si sia altra di questa medesima specie?

Per nessuna affatto, rispose.

E neppure per quella riguarda i frutti che nascono dalla terra; sì bene pratico dell'agricultura.

Parmi.

E dunque? io ripigliava: v' ha egli nello stato da noi fondato testè, presso taluni de' cittadini una scienza, per la quale si deliberi non già quanto ad una o all'altra delle cose civili, ma quanto allo intiero stato medesimo intorno al modo, ond'essa meglio governisi in sè e a rispetto degli altri stati?

Sì che v'è.

Qual'è dessa, dimandai io, e in chi la si trova?

Ella è, rispose, quella stessa che ne custodisce lo stato e in quei magistrati si trova che or ora noi chiamavamo custodi perfetti.

E in grazia di questa cotale scienza che nome dai tu allo stato?

Prudente di consiglio, rispose, e veramente sapiente.

Ma nello stato, ripresi io, credi tu v'abbiano in maggior numero fabbri ferrai che non veri custodi?

Ben più, rispose, fabbri ferrai.

Che forse, seguitai dimandando, anco a rispetto di tutti gli altri, quanti sono che una propria abilità avendo, han proprio nome, sarebbon essi in minimo numero?

E di molto.

Pel più picciolo corpo adunque e per la minima parte di esso medesimo e pel sapere che vi si ritrova, onde prestà e comanda, tutto quanto lo stato, naturalmente costituito, sarebbe sapiente; e pur secondo natura siccome pare, scarsissima è questa specie cui s'appartiene di conseguire questa cotale scienza, alla quale sola in fra tutte le altre il nome si convien di sapienza. 429.

Verissimo parli, diss'egli.

Ecco dunque, che, non so per qual modo, di que' quattro punti noi abbiamo già questo trovato e in che parte dello stato risegga.

E parmi, egli aggiunse, sia stato abbastanza chiarito.

Capo VII.

La fortezza veramente che sia in sè medesima, e dove nello stato risegga, e per chi desso stato sia da appellarsi forte, non è affatto difficile a scorgere.

E come?

Chi, risposigli, potrebbe chiamare vile o valoroso uno stato altrove guardando, fuori che alla parte di esso stato che per esso milita e combatte?

No da vero, se guardi a qualunque altra sia parte.

Io non credo in fatti, ripresi, che gli altri cittadini dello stato medesimo, vili o prodi che siano, abbian potenza di far tale o tal altro lo stato.

No di certo.

Forte adunque è uno stato per una qualche parte di sè medesimo, in quanto in essa saprà sempre salvare la retta opinione delle cose che ci recan timore, ch'elleno cioè tali siano quali nella educazione le diè a conoscere il legislatore.

Non ho inteso, diss'egli, qnello che hai detto: di nuovo me lo ripeti.

Io affermo, ripresi, che la fortezza sia una specie di salvazione.

Ma che salvazione?

Quella intendo dire della opinione, dataci per via della instituzione educativa della legge intorno alle cose che ne fan paura, che siano cioè e quali esse siano; in generale io diceva del serbare la opinione medesima sia che uno si trovi in affanni o in piaceri, in desiderio o in timore e non già buttarsela via ([12]). Ma, se ti piaccia, io vo' bene ritrarti un esempio che al nostro caso parmi affatto consimile.

Lo desidero bene.

Non ha' tu visto, diss'io, i tintori, quando voglion dare alle lane un bel colore di porpora, come scelgan da prima in fra tanti colori uno solo, il bianco, e poi le candide lane con non iscarsa cura preparino, affinchè prendano quanto meglio il colore e allora le tingono; e in quelle che a questo modo sian tinte, regge il colore, nè a toglierlo vale lavanda sia pura, sia mescolata di ranno; quelle invece che siano tinte altramente, ben sai come diventano, quand'uno d'altro colore le tinga in porpora e queste cure diligenti non pratichi ([13]).

So bene come divengano sbiadite e buone da nulla.

Ora ciò stesso, ripresi io, fa' conto che secondo il poter nostro sia stato fatto da noi allora che sceglievamo i soldati

e li instituivamo nella musica e nella ginnastica; nè ad altro, 430.
credi, c'ingegnavamo, se non a questo che, quanto meglio persuasi, accogliesser le leggi come il proprio loro colore, sì che saldo rimanesse il giudizio loro quanto alle cose che sono paurose e quanto alle altre, per essersi a ciò convenientemente naturati e formati; nè questo cotal colore potesse mai smontare per siffatta maniera di ranno capace di portar via che che sia, quale la voluttà, ben più potente che non qualunque nitro o bucato, e'l dolore e'l timore e'l desiderio, d'ogni maniera di purgamento più forti. Questa cotale potenza, che ne salva per sempre il retto e giusto giudizio intorno alle cose che sono o non sono a temersi, io ritengo sia e chiamo fortezza, se tu non m'abbia nulla da opporre.

Nulla, rispose egli, io t'oppongo. Parmi in fatti che 'l retto giudicio, quanto a queste cose medesime, che nasce in noi all'infuori della educazione, animalesco e servile ch'egli è, non sia a giudicarsi affatto consentaneo alla legge, e per ciò da chiamarsi con altro nome da quel di fortezza.

Verissimo parli, replicai io.

Accetto adunque che questa sia la fortezza.

Sì, ma la civile, diss'io, e tu sarai pienamente nel vero. Ma quanto a ciò, se ti piaccia, vedremo anco meglio un'altra volta. Chè ora non era già questa la nostra ricerca, ma sì intorno a giustizia; e quanto a quell'altro punto, com'io credo, omai basta.

Benissimo, diss'egli.

Due punti tuttavia, ripresi a dir io, ci restano ancora, cui è d'uopo considerar nello stato, la sophrosyne, cioè dire, e quell'altro, in grazia del quale facciamo tutta la nostra ricerca, della giustizia. Capo VIII.

Appunto.

Or come potremmo noi arrivare a scoprir la giustizia senza che spendessimo tempo e fatica in proposito della sophrosyne?

Io veramente, diss'egli, nol so e nemmeno vorrei che quella ci si desse a conoscere, se prima non avessimo la sophrosyne

considerata. Anzi se tu vuoi farmi cosa gradita, prendi a considerare questa prima di quella.

Ben lo voglio, diss'io, e a buona ragione.

Ed egli: fa' dunque la indagine tua.

Bisognerà mettervisi, diss'io: e a considerarla così alla bella prima, si direbbe assomigli molto più che non le cose innanzi considerate, ad un concento e ad una tal quale armonia.

Come?

Ella è in fatti, seguitai io, la sophrosyne una specie d'ordine e moderazione di certi tali piaceri e desiderii, siccome dicono; non so veramente per che modo affermandosi, che uno addivenga miglior di sè stesso per essa medesima, ed altri cotali quasi vestigi se ne diano a conoscere ([14]). Non è così?

Così appunto, rispose.

Ma questo miglior di sè stesso la non ti pare cosa da ridere? chi in fatti sia miglior di sè stesso, potrebbe anch'essere peggior di sè stesso, e chi peggiore migliore; ch'egli è 431. sempre della stessa persona che in tutti questi casi si parla.

Come dire di no?

Se non che, ripresi a dir io, questo cotal modo di dire parmi voglia significare che nell'uomo medesimo v'ha una parte migliore ed una peggiore; e alloraquando la parte che per natura è migliore, alla peggior soprastia, allora si dice ch'è di sè stesso migliore: ess'è in fatti una lode; quando invece, per mala educazione o per un qualche costume, dal men nobile che soverchia, sia vinta la parte migliore, che è la più piccola, questo si ha come a vitupero, e minor di sè stesso s'appella e incontinente chi si mostri siffattamente disposto dell'animo.

E così va bene, diss'egli.

Or volgi lo sguardo, ripresi io, al nostro nuovo stato, e troverai che in esso l'uno di questi casi verificasi: chè a buon diritto giudicherai possa dirsi di esso ch'è migliore di sè medesimo, se pure là dove il superiore l'inferiore governa, ivi s'ha a dire che la temperanza sia e lo imperio di sè medesimo.

Ben'io ho gli occhi sovr'esso e veggo che 'l vero tu dici.

Certo che molte e d'ogni ragione cupidigie, voluttà e dolori sarebbono da trovare ne' fanciulli massimamente [15], nelle donne, ne' servi e in un gran numero di coloro che passano per uomini liberi e in quelli che sono da nulla.

Certissimamente.

Ma i più miti sensi e semplici, i quali governati sono dalla ragione e procedon dall'uso del retto giudizio, troverai solo in pochi, e solo in coloro che ottimamente naturati siano dell'animo e ottimamente educati.

Verissimo, diss'egli.

E non vedi tu come ciò stesso accada eziandio nello stato tuo, e che pur qui le cupidigie della moltitudine e della gente da poco son dominate da quelle de' pochi e più moderati e dalla lor propria prudenza?

Io sì, diss'egli.

Se dunque d'un qualche stato può dirsi, ch'e' sia signore de' suoi piaceri e delle passioni sue, e propriamente signor di sè stesso, ciò è a dirsi appunto di questo che qui. Cap. IX.

Per lo appunto, diss'egli.

E in conseguenza di tutto ciò non sarà a dire che è in possesso della sophrosyne?

Ed egli: certamente.

Chè se in uno stato mai governanti e governati fecero lo istesso giudicio in proposito di chi abbia da comandare, questo accade appunto nel nostro. Non ti pare?

Certissimamente, e' rispose.

A quali in fatti de' cittadini dirai tu s'appartenga essere propriamente saggi, così stando le cose, a' governanti o a' governati?

A gli uni e a gli altri, cred'io, egli rispose.

Vedi dunque, ripresi, che noi abbiamo ben divinato testè, agguagliando a una specie d'armonia la sophrosyne.

Che vuol dir questo?

Che cioè ella non fa come la fortezza o la sapienza, che si trovi nell'una o nell'altra delle due parti, sapiente l'una, e forte l'altra rendeva lo stato; essa invece per tutto quanto lo stato propriamente diffondesi; per ogni modo facendo che 432.

insieme s'accordino i più deboli, e insieme i più forti e quelli che si trovano in mezzo, se le piaccia nel proposito della prudenza o, se le piaccia meglio, della fortezza, ed anche del numero delle ricchezze o di qual altra cosa si sia; tanto che si potrebbe dir con ragione, questo accordo medesimo sia la sophrosyne e questa natura l'armonia della parte inferiore con la soprastante, quanto al definire quale delle due parti abbia da tenere il reggimento così nello stato come in cadaun individuo.

Lo stesso sembra proprio anco a me.

Or bene, ripresi a dir io, nel nostro stato, a quanto pare, sonosi scorte già tre virtù; ma quale fia or l'altro modo, onde lo stato potrebbe partecipare a virtù? certamente che questo ha da essere la giustizia.

Certamente.

Ora pertanto, o Glaucone, mestieri è che come i cacciatori fanno a una macchia, ci mettiamo qui tutt'intorno, facendo attenzione che la giustizia non ci fugga via, e sfuggendo la non ci si occulti. Da che è chiaro che la è da questa parte che qui. Ve' dunque e guarda con l'attenzione maggiore, se mai tu la scorgesti pel primo e me l'indica.

Volesse 'l cielo, diss'egli; ma se tu m'abbia in conto di tuo seguace, e buono a scorgere quello che tu mi mostri, userai di me stesso a dovere.

Seguimi adunque, ripresi io, dopo fatta insieme con me la preghiera (15).

Così farò, se non che, quegli diceva, e tu mi guida.

Veramente, mi feci a dir io, e' pare un luogo difficile e oscuro; egli è proprio tenebroso e a ricercarsi difficile; ma pure bisogna andare innanzi.

E si vada, diss'egli.

E allora io, facendo atto d'osservare: oh! oh! esclamai, o Glaucone, rischiamo d'aver già una traccia e parmi la non ci possa fuggire.

Tu mi dai una buona notizia, diss'egli.

Da vero, io ripresi, noi la facevamo da stolti.

Perchè?

Già da un pezzo, o dolcissimo, pare la ci giri dinanzi a pie', sino dal bel principio, e noi non la vedevamo, gente degna di riso che eravam veramente; come quelli che talora vanno cercando ciò che hanno tra mano, così noi non mettevamo in essa lo sguardo, ma guardavamo lontano, ond'è che probabilmente la ci sfuggiva.

Che intendi di dire? dimandò egli.

Ecco, risposi, e' mi pare che noi, e parlando e ascoltando, non ci siamo accorti che in qualche modo parlavamo appunto di essa.

Lungo proemio, diss'egli, ch'è questo a chi di capire ha vaghezza.

Capo X. 433

Ma, ripres'io, ascolta bene se ti paia ch'io dica cosa che stia. Quello che in sul principio, ponendo le fondamenta dello stato, noi abbiamo stabilito dovesse praticarsi a ogni costo, quello era la giustizia o almeno una qualche specie di essa: noi stabilivamo in fatti e spesse volte, se te ne ricordi, ripetevamo, che cadauno avesse a dar opera ad una sola delle funzioni dello stato, a quella cioè, per la quale la sua propria natura fosse originariamente meglio disposta.

Lo dicevamo di fatti.

Ed anco questo che fare i fatti propri e non impacciarsi in ogni maniera di faccende è giustizia, anco questo l'abbiamo sentito dir da altri molti, e noi stessi l'abbiam detto le molte volte.

L'abbiamo detto.

E veramente, questo fare la propria parte, sembra, o amico, sia in qualche modo giustizia. Sai tu ond'io lo argomento?

No, ma mel di'.

Parmi, ripresi io, che questa qui che sola rimane tra le virtù che abbiam preso a considerar nello stato, la sophrosyne, il valor, la sapienza, sia quella che alle altre tutte dà forza, sì ch'elleno per essa siano e, per lei essendo, n'abbiano sostentamento finch'ella è. E la giustizia appunto dicemmo sarebbe rimasta per quarta, dopo che quelle tre avessimo ritrovato ([17]).

E di necessità, rispose.

Veramente però, ove se ne avesse da portare giudizio, diss'io, difficile sarebbe di definire quale d'esse massimamente potrebbe la città, in cui si trovasse, far buona; se cioè il consenso de' governanti e de' governati, o 'l serbare che facciano retto giudizio, quanto a ciò che sia terribile o no, gli uomini d'arme; o sì vero la sapienza e la buona custodia che facciano dello stato i magistrati; o se non piuttosto ciò stesso faccia buono lo stato, che è proprio del fanciullo, della donna, del servo, del libero, dell'artefice, di colui che comanda e di quel che obbedisce, che cadauno faccia la parte propria, nè s'ingerisca nelle faccende altrui.

Difficile è a giudicare, diss'egli: e come nol sarebbe?

In contrasto così, quanto alla virtù dello stato, par che sia con la sapienza sua, la sua sophrosyne e 'l suo valore questa cotal facoltà, che ciascheduno adempia in esso la parte sua.

Certamente, diss'egli.

Non diresti dunque che in contrasto con esse, per la virtù dello stato, sia la giustizia?

Sicurissimamente.

Fa' pertanto anco questa considerazione se la ti va. A' magistrati commetterai tu di pronunciar sentenze nello stato?

E perchè no?

Che altro mai avranno dessi a desiderare, nel render sentenza, più e meglio che questo, che ciascuno cioè nè s'abbia la roba degli altri, nè sia privato del suo?

Non altro che questo.

Perchè così è giusto?

Appunto.

Anche per questo verso dunque si verrebbe ad ammettere che la giustizia consiste nell'avere e nel fare ciò che ci si appartiene ed è nostro proprio.

Così è.

434\. Ve' pertanto se ti paia lo stesso che a me. Se un falegname si metta a fare il lavoro del calzolaio o 'l calzolaio quello del falegname e se scambino in fra loro gli arnesi e gli uffici, od anche uno solo d'essi due mettasi a fare ambedue i mestieri,

scambiate così tutte le parti, sembra a te che lo stato sia per averne gravissimo danno?

No da vero, diss'egli.

Ma quando un artefice qual si sia o qualunque altro chiamato da natura a far guadagni, alzatosi su, vuoi per la ricchezza, vuoi pel favore della moltitudine, vuoi per la forza del corpo o per altra cotale ragione, si arrischi a passare nella categoria de' guerrieri; ovvero uno della categoria de' guerrieri nell'ordine de' senatori e de' custodi dello stato, essendone indegno, e qui pure avvenga lo scambio e degli strumenti e degli uffici, oppure uno solo si metta a fare tutte queste parti, in questo caso, cred'io, anco tu riterrai che questo scambiare le parti e questo affaccendarsi sia di perdizione allo stato.

Certissimamente.

Così dunque lo ingerirsi degli altrui uffici e lo scambiare vicendevolmente le parti fra' tre ordini è allo stato nocumento grandissimo e con ottima ragione potrebbe chiamarsi sopra tutti gravissimo malefizio.

Affatto.

E al massimo malefizio che lo stato a suo proprio danno commetta, non darai tu 'l nome d'ingiustizia?

E come no?

Ecco dunque la ingiustizia.

Capo XI.

Ora mettiamoci a fare per quest'altro verso che qui il nostro ragionamento: occuparsi soltanto de' fatti propri pel mercenario che si guadagna la vita, pel guerriero e per l'ordine de' custodi dello stato, sì che ciascuno faccia in esso stato la parte propria, sarà il contrario, ciò è dir la giustizia, e ne darà giusto lo stato.

Non altrimenti che così, diss'egli, a me pure sembra vada la cosa.

No, ripres'io, nol diciamo ancora con tutta sicurezza; ma se cadremo d'accordo che questo stesso concetto s'attagli a cadaun uomo individuo, e che in ciò la giustizia consista, allora l'ammetteremo. Che altro in fatti potremmo dire? Altramente, ci daremo a fare una diversa ricerca. Ma ora compiamo la considerazione che abbiamo impresa, quand'ab-

biam ritenuto che se in uno de' maggiori esseri che la giustizia posseggono, no' ci accingessimo a discovrirla da prima, più facilmente poi ci sarebbe dato di vederla in un uomo; e tale a noi parve fosse lo stato, e per ciò quanto potevamo, lo abbiamo stabilito perfetto, sapendo bene che la si troverebbe solo in uno stato buono. Ora ciò che ci è apparso in esso, trasportiamolo all'individuo, e se affatto convengagli, la cosa andrà a modo; se invece apparisca nell'individuo un qualche divario, ritornando di bel nuovo allo stato, faremo un altro 435. esperimento; e forse considerando l'uomo e lo stato a confronto, e, a così dire, fregandoli come fosser pietre fuocaie, ne faremo rilucere la giustizia, e una volta manifestatasi, la potremo stabilire appo di noi medesimi.

Veramente diritto tu parli e bisogna far proprio così.

Or di', ripres' io, ciò ch' uno dica una cosa medesima con un'altra, pur essendo l'una maggiore e l'altra minore, si trova ad esser dissimile per ciò stesso, ond'è stata detta una cosa medesima, oppur simile?

Simile, diss' egli.

Così dunque l'uom giusto dal giusto stato, per lo stesso rispetto della giustizia, non differirà affatto, ma sarà simile.

Simile, egli rispose.

Uno stato pertanto sembrò a noi fosse giusto, quando le nature de' tre ordini che sono in esso, adempivano la lor propria parte ciascuna; assennato invece e forte e sapiente ci parve per alcune altre disposizioni e per gli abiti di questi ordini stessi.

Ed egli: vero.

E così dunque dello individuo, o amico, noi farem conto abbia nell'anima sua queste stesse tre specie; e per le identiche disposizioni che hanno, possano loro applicarsi a buon dritto le stesse denominazioni che allo stato ([18]).

Di necessità, diss' egli.

No' siam venuti, o dolcissimo, in una veramente agevole ricerca in proposito dell'anima, s'ella abbia in sè o no queste tre specie.

No da vero che la non mi par facile, ma fors'è vero il proverbio, o Socrate, « le cose belle sono sempre difficili ([19]) ».

E' ti pare, diss'io: tuttavia sappi bene, o Glaucone, che a mio avviso per questa via per la quale noi ci mettiam col discorso, non coglieremo mai veramente il punto; altra più lunga e maggiore è la via che ad esso conduce; forse però che sia conveniente per quello che è stato fin qui detto e considerato.

E non sarà da contentarsene? dimandò egli: a me veramente sarebbe pel momento bastevole.

Certamente, diss'io, ed io pure ne avrò abbastanza.

Non mi mancare adunque, diss'egli, ma fa la tua indagine.

Ma, ripres'io, e non ci è assoluta necessità che ammettiamo trovarsi in cadauno di noi questi stessi caratteri e costumi che nello stato? Chè altronde già in esso non vengono. Sarebbe in fatti da ridere, se alcuno credesse non provenire da gli individui a gli stati l'ardimento dell'animo, quale si mostra ad esempio in Tracia e nella Scizia, e in generale nelle regioni d'insù; o l'amor dell'apprendere, che si potrebbe dire sia da attribuire al nostro paese massimamente; o l'avidità del guadagno, che taluno direbbe propria de' Fenici e de' popoli dell'Egitto (20). 436

Certamente, diss'egli.

Questo è così certamente, nè è difficile a intendere.

No da vero.

Quest'altro invece è difficile daddovero, se cioè cadauno di questi atti compiamo con uno solo e medesimo principio, ovvero, se tre essendo, ogni diverso atto compiamo con un principio diverso; sì che per uno intendiamo, per un altro che pure in noi sia, montiamo in isdegno, e per un altro terzo poi sentiamo vaghezza de' diletti del cibo e dell'atto generativo e di quanti altri piaceri sono fratelli a questi; o se invece compiamo con tutta quanta l'anima cadauno di questi atti, quando ci moviamo ad essi atti medesimi: questo qui sì ch'è difficile a definirsi come dovrebbe. Capo XII

E così pare anco a me, diss'egli.

Per questo verso tuttavia proviamci a definirlo, se sia uno stesso principio per gli atti diversi o se invece diversi.

Per che verso?

Certamente che una medesima cosa non sarà capace d'a-

zione e passione ad un tempo e nello stesso modo e pel medesimo obbietto, sì che se mai ci trovassimo a caso cotale, noi sarem certi che non è 'l principio medesimo, ma più e diversi.

Ebbene.

Guarda ora com'io la ragiono.

Parla tu, diss'egli.

Che una cosa, mi feci a dir io, stia e si muova allo stesso modo e nel medesimo tempo, è egli possibile?

No davvero.

Ma intendiamoci anche meglio, chè andando innanzi, non ci sorgano dubbi. Se uno dicesse d'un uomo, che stia in piedi, ma muova le mani ed il capo, che quell'uomo medesimo sta e si muove ad un tempo, noi, cred'io, faremmo ragione che non s'abbia da dire così; ma invece che una parte di lui è in quiete ed un'altra parte si muove. Non è egli così?

Così.

E s'uno spingesse anco più innanzi lo scherzo, facendosi ugualmente a dire con fina arguzia, che le trottole tutte intiere stanno e si muovono ad un medesimo tempo, quando, fisso 'l centro in un punto, girano attorno, e così pure qualsisia altra cosa che giri in tondo, pur mantenendosi sempre al medesimo punto, noi non ammetteremmo che allo stesso modo esse sole così ad una volta e stiano e si muovano; ma sì diremmo, ch'elleno hanno in loro medesime una parte diritta ed una rotonda e per la diritta stanno, senza piegare da verun lato, e per la rotonda in giro si muovono; se non che quando poi il retto asse inclina, sia a destra o a sinistra, davanti o indietro, nel tempo stesso che gira in tondo, allora di stare in pie' non è più possibile.

E per buona ragione, diss'egli.

Nulla pertanto di tal fatta discorsi ci sturberanno, nè ci faranno per nulla persuasi che una medesima cosa in un istesso rapporto e per un medesimo obbietto provi o produca effetti contrari.

437. Me no da vero, soggiunse egli.

Tuttavia, ripresi a dire io, per non esser costretti a tener dietro a tutte queste maniere di dubbi e, provandoli infon-

dati, andar per le lunghe, poniamo sia proprio così e andiamo innanzi, convenendo soltanto, che dove apparisca star la cosa altrimenti che così, tutte le conseguenze trattene abbandonate saranno.

Così appunto, diss'egli, conviene di fare.

Capo XIII.

Or di', seguitai io, consentire e negare, attaccarsi a una cosa e rigettarla, trarla a sè e respingerla non direstu che siano fra loro contrari atti o recezioni, chè ora poco importa il divario?

Certamente contrari, rispose.

Che dunque, dimandai allora, aver sete e aver fame e in generale gli appetiti, e poi, d'altra parte, volere e deliberare, tutte queste cose che qui non le porrai nella stessa specie che ora abbiam detto? Per esempio l'anima di chi desidera, non dirai tu vada dietro a quello ch'essa brama, o tragga a sè ciò che brama d'avere; ovvero, per altro rispetto, in quanto vuole siale una qualche cosa concessa, accenni di sì, quasi uno la interroghi, sforzandosi perchè accada quello che brama?

Io sì.

E ancora: ricusare e non volere nè bramare non porremo noi col rimuovere e allontanare che l'anima fa da sè stessa, e con tutti gli altri atti a que' primi contrari?

Come no?

E s'egli è così, direm noi v'abbia una certa specie d'appetiti e i più manifesti in fra questi, quelli che chiamiamo sete e fame?

Sì che 'l diremo, rispose egli.

E l'una non è appetito di bere e di cibo l'altra?

Sì.

Ma forse la sete, in quanto è sete, potrebb'essere nell'anima appetito di qualche cosa di più oltre di ciò che abbiam detto (21)? Per esempio la sete è sete forse d'una bevanda calda o fredda, di molta o di poca, o in generale d'una qualche bevanda qual ella si sia? O piuttosto, ove alla sete s'aggiunga il calore, ne darà desiderio di fredda bevanda, e dove s'aggiunga il freddo, di calda (22)? E, dove grande ella sia, ne darà appetito di molta bevanda, e dove scarsa, di scarsa? Ma lo aver

sete in sè stesso non sarà mai appetito altro da quello che è naturalmente, cioè dire della bevanda e lo aver fame appetito del cibo?

Così dunque, rispose egli, cadaun appetito è appetito di ciò solo cui tende naturalmente; e tale o tal altro addiviene 438. secondo quello che gli si aggiunge.

Guarda però, io soggiunsi, che taluno non ci abbia a sturbare dicendo non aver noi considerato che niuno brama soltanto di bere, ma sì di bere bene; nè di mangiare soltanto, ma sì di mangiar bene; chè tutti veramente han desiderio di ciò che sia buono; e così, se la sete è appetito, sarà d'una buona bevanda o d'altro che sia, e lo stesso degli altri appetiti.

E forse, diss'egli, qualche cosa di fondato direbbe chi ragionasse di questa maniera.

Se non che, ripres'io, tutte quelle cose che siano di natura tali da riferirsi a qualche cos'altra, in quanto hanno una certa qualità, si riferiscono a cosa avente certa tal qualità, ma ciascuna per quello ch'essa è in sè, si riferisce a quella tal cosa pur in sè stessa considerata ([23]).

Non ti capisco, diss'egli.

Non capisci, ripres'io, che ciò che è più grande, è tale per essere di qualche altra cosa più grande?

Certo.

Dunque di ciò che è più piccolo?

Sì.

E ciò che è molto più grande, di ciò che sia molto più piccolo. Non è così?

Sì.

E non così pure ciò che sia stato più grande di ciò che sia stato più piccolo, e quello che sia per esser più grande di quello che sia per esser più piccolo?

Come no? diss'egli.

Il più pertanto si riporta al meno; il doppio alla sua metà; e così ugualmente di tutto 'l resto, e quindi il più grave al più leggiero, il più veloce al più lento e ancora il caldo al freddo; e non è appunto a dire lo stesso di tutte le cose di questa medesima specie?

Certissimamente.

E quanto alle scienze non vale la ragione medesima? La scienza in sè è scienza dello scibile in sè, ch'è quanto dire di ciò, che dev'essere obbietto di scienza; ma una certa scienza, una scienza così o così qualificata avrà un certo obbietto di tale e tal'altra qualità. Io in fatti la ragiono a questo modo che qui: da che esiste una scienza del costruire le cose, non è dessa diversa dalle altre scienze tutte, tanto che le si dia nome d'architettonica?

Ebbene?

E non è ciò appunto per questo ch'ella è tale, quale nessuna di tutte le altre? .

Sì.

E non è dunque perch'ella ha un proprio e determinato obbietto, ch'essa medesima è determinata? E non sarà a dire lo stesso di tutte le altre arti e scienze?

Sì ch'egli è a dire lo stesso.

Ora pertanto, se tu m'hai bene inteso, fa' conto che questo appunto io volea dire, che quante son cose, che si riportino ad altro, prese esse da sole, si riferiscono a quell'altre prese da sè sole e se si riportano a certe determinate cose esse sono pure così o così determinate. Nè già intendo di dire con questo, sia tale quale la cosa cui si riporti, sì che ad esempio la scienza di ciò che ne ammala e ne risana, sia malata e sana ella stessa, e quella del male e del bene mala sia o buona; ma poichè ella è scienza non di ciò che era l'obbietto della scienza in generale, ma di qualche cosa che è determinatamente tale o quale, che nel nostro caso è ciò che ne risana o ne ammala, essa medesima viene ad avere una determinata qualità, e ciò fa che non le si dia semplicemente nome di scienza, ma sì, per questo che le si viene ad aggiungere, di medicina ([24]).

Capo XIV.

Ora ho capito, diss'egli, e parmi sia proprio così.

Or dimmi la sete, ripres'io, non la porrai tu nel numero di quelle tali cose, cui è proprio di riportarsi a qualche cos'altra? La sete non si riporta ella a qualcosa?

439.

Certo, diss'egli, alla bevanda.

E qual la bevanda, non sarà pur essa la sete, mentre per

sè stessa la sete non è nè della molta, nè della poca bevanda, nè della buona, nè della cattiva, ma semplicemente sete è di bevanda?

Certissimamente.

L'anima dunque di chi ha sete, in quanto ha sete, non altro vuole se non bere, e questo appetisce e a ciò tende?

È chiaro.

Se dunque una qualche cosa lei ritragge allora che ha sete, la sarà qualcosa di diverso da ciò che prova la sete in lei stessa e che la spinge come un bruto al bere? Chè certamente non vorrem dire un istesso principio operi contrariamente ad un tempo medesimo, a rispetto d'un medesimo termine.

No da vero.

A quel modo medesimo, cred'io, che d'un arciere non sarebbe ben detto che le sue mani ad un tempo stesso tirano e allentano l'arco, ma sì che l'una mano lo tende e l'altra lo allenta.

Certissimamente, egli soggiunse.

Direm noi v'abbiano di quelli che pur avendo sete non vogliono bere?

Sì da vero, diss'egli, e ben molti e spesso.

E che si avrà da dire, ripres'io, a proposito di costoro? non si dirà che nell'anima loro si trova una forza che ad essi comanda di bere ed un'altra che loro lo vieta, e che quest'altra su quella che comanda, la vince?

Io per me penso che sì, rispose.

Ma questa forza che siffattamente vieta, quando la si manifesta, non procede ella da ragione, coladdove quella che ne tragge e ne spinge, procede da sofferenza e malore?

E' pare.

Non senza ragione da vero, ripres'io, noi stabiliremo adunque ch'elleno sono due forze e tra loro diverse; l'una per la quale ragionasi e che chiamerem razionale; e l'altra, per la quale si ama, si ha fame, si ha sete e degli altri desiderii tutti ci si accende, irrazionale, a' piaceri inchinevole e tutta amica di sodisfazioni e diletti ([25]).

Non senza ragione da vero, diss'egli, ma anzi affatto convenientemente così riterremmo.

Così dunque, ripresi io, resta definito per noi si trovino ad esser nell'anima queste due parti; se non che e quella pur della forza, per la quale ci accendiamo al furore, sarà ella una terza, ovvero a quale di queste due potrebb'essere connaturata?

Forse alla seconda, diss'egli, a quella che è propensa a' piaceri.

Eppure, ripresi io, ho udito già narrare questo fatto, e ci credo, che Leonzio d'Aglaione, rimontando su dal Pireo fuori della mura di tramontana, abbattutosi in alcuni cadaveri che là giacevano presso al luogo dato al carnefice (26), nel medesimo tempo si sentisse spinto a guardarli e nel tempo stesso ributtato così, da rivolgersi indietro; e sostenesse persino una battaglia seco medesimo e s'ascondesse, finchè poi, vinto dal suo desiderio, spalancati gli occhi e correndo sovra i cadaveri: or via, gridò, a voi, miserabili, saziatevi del bello spettacolo. 440.

Anch'io, soggiunse, l'ho sentita narrare.

Or questa narrazione, diss'io, significa che talvolta l'ira ai desiderii fa guerra, come diversa a cose diverse.

Ciò significa appunto, diss'egli.

Capo XV.

Ed anco in altre circostanze, ripres'io, non accade a noi di vedere ben di frequente, quando le cupidigie fanno violenza ad uno su la ragione, prendersela con sè medesimo e adirarsi con la parte che ha il disopra in lui stesso, e, quasi tra due contendenti l'ira di cotest'uomo farsi alleata alla ragione di lui (27)? Che alle cupidigie all'incontro fatta compagna, quando la ragione comanda di no, ella resista, tu non dirai, son d'avviso, sia mai accaduto in te stesso e nemmeno in altri, cred'io.

No per Giove, rispose.

E di' ancora? dimandai io: quando si creda aver torto, non è egli vero, che quant'uno sia più generoso, tanto meno può abbandonarsi all'ira, sia che soffra la fame, o 'l freddo, o che che altro sia da colui, che stimi a buon diritto autore di cotali patimenti, nè, come affermo, saprebbe contr'esso accendersi d'ira?

Vero, rispose.

E ancora: se uno invece stimi di patire ingiustizia, non s'accende egli, e non s'adira, e non combatte per ciò che re-

puta giusto, e tollerando la fame, il freddo e qual altro sia patimento tien testa sino a che non vinca, nè cessa dal nobil contegno prima che o riesca o soccomba (28), o, quasi cane dalla man del pastore, richiamato indietro dalla sua propria ragione, si mansuefaccia?

A capello, disse, quadra l'esempio che porti; dappoichè nel nostro stato abbiam stabilito che le guardie siano sommesse a' magistrati come i cani a' pastori.

Ottimamente intendi, ripresi, quello che io voglio dire. Ma fa' anche quest'altra considerazione...

Quale?

Che quanto all'iracondia or ci apparisce il contrario di dianzi. Allora in fatti ritenevamo attenesse a quella che è la sede de' desiderii, ed ora invece, che n'è di molto lontana affermiamo; ed anzi, nelle ribellioni dell'anima, ch'ella si schiera dalla parte della ragione (29).

Appunto, diss'egli.

Ed è così forse che dalla ragione diversa essendo, od essendo della ragione stessa una forma, non v'abbiano tre, ma due sole parti nell'anima, la razionale cioè e l'affettiva? Ovvero a quel modo medesimo che 'l nostro stato costituivan tre 441. classi, de' mercenari ciò è dire, de' guerrieri e de' maggiorenti per il consiglio, così pur anco nell'anima v'ha questa terza parte la irascibile, la quale di natura sua alla ragione soccorra, ove non sia dalla mala educazione guastata?

Di necessità, rispose, questa è la terza.

Sì, ripres'io, se pure ella apparisca dalla ragione diversa, com'ella è apparsa altra da quella che è la sede de' desiderii.

Ma ritrovarla tale, soggiunse egli, non è affatto difficile. Ne' ragazzi in fatti ognun può vedere come sian subito pieni d'ira; della ragione invece alcuni, a me pare, mai non partecipino, e il più gran numero tardi soltanto.

Per Giove, diss'io, che tu ragioni diritto. Ed anco negli animali bruti si può ben vedere ch'egli è come dici; oltre a ciò di quello che or ora abbiam detto, farà buona testimonianza il verso d'Omero (30):

» Pur battendosi l'anca e rampognando
» Egli stesso il suo cor;

dove manifestamente immagina Omero che l'una facoltà l'altra rampogni, quella cioè che razionalmente il meglio ed il peggio discerne, la iracondia che irrazionalmente commuovesi.

Davvero, diss'egli, che tu ragioni diritto.

Capo XVI.

Così dunque, ripresi a dir io, a gran pena no' siam venuti alla riva (31), e siam rimasti abbastanza d'accordo fra noi che ugualmente in uno stato ed ugualmente nell'anima di cadauno individuo si trovano parti ed uguali di numero.

Così è.

Ma da ciò non consegue necessariamente che a quel modo medesimo e per ciò stesso ond'è sapiente lo stato, anco 'l privato sapiente sia?

Come negare?

E per ciò stesso e allo stesso modo che è forte 'l privato, così pure e per ciò medesimo forte è lo stato, ed ugualmente quanto alle altre virtù amendue si trovano nello stesso rispetto.

Per forza.

Anco giusto adunque, o Glaucone, a mio avviso, affermeremo sia l'uomo individuo a quel modo medesimo che era giusto lo stato.

Anco questo per forza di necessità.

Nè già ci siamo dimenticati, che quello era giusto in forza di ciò che ciascuna delle tre classi in esso esistenti, vi faceva la parte sua.

No ch'io non credo d'averlo dimenticato, diss'egli.

Sarà dunque da tener bene a mente che così pure cadauno di noi, nel quale le proprie parti adempia ciascuna delle facoltà che in noi sono, quegli sarà giusto e tale che 'l suo debito adempie.

Sì davvero, diss'egli, che questo è da tenersi bene in memoria.

Ora, non s'appartiene alla ragione di comandare, come quella che è saggia ed ha su tutta l'anima la sopravveglianza, ed alla iracondia di sottostare e levarsi d'essa in aiuto?

Certamente.

E non sarà la contemperanza, come già dicevamo, della musica con la ginnastica che le renderà armoniche, aguzzando 442. e alimentando l'una co' buoni ragionamenti e con l'instruzione, e smorzando, lenendo e addolcendo l'altra con l'armonia e col numero?

Sicuramente, egli rispose.

Ambedue poi così educate e venute veramente in cognizione de' loro propri doveri, domineranno (32) la parte che è sede de' desiderii, la quale è la parte dell'anima che è massimamente viva in ciascuno e di sua natura insaziabile; e guarderanno, s'ella col riempiersi de' piaceri che chiaman corporei, fatta soverchiante e robusta, non più adempia a' suoi ufficî, ma s'imponga sovrana e a sè le altre parti sommetta, ciò che non le si appartiene, e la intiera vita di tutte quante esse parti rovesci.

Per l'appunto, diss'egli.

Ed anco da' nemici di fuori, ripresi a dir io, esse due non sarebbero ottima guardia, sì per l'anima e sì pel corpo, col consiglio l'una, e l'altra combattendo, sempre obbediente però cui la comanda, e col valore compiendo le deliberazioni di quella?

Così è appunto.

E forte precisamente, cred'io, noi chiameremo sempre in questa parte dell'anima colui, il quale, in mezzo a' dolori e a' piaceri, osservantemente ritenga per la sua parte irascibile come temibile o non temibile ciò che tale si annunzia dalla ragione.

Diritto, diss'egli.

Sapiente poi per quella particella, che in lui stesso aveva 'l comando e dava quelle tali prescrizioni, possedendo essa stessa la scienza di ciò che a cadauna d'esse parti conferisce e a tutte tre prese in comune.

Precisamente.

Di' ancora? Saggio appieno non chiamiamo noi uno per l'amicizia e l'armonia perfetta che sia tra queste parti medesime, quando la parte che impera e le due che obbediscono, concor-

demente ammettono abbia la parte razionale da comandare, nè si ribellano ad essa?

Ciò in fatti e non altro, egli disse, è la sophrosyne, sì d'uno stato e sì d'un individuo.

Ma veramente, per quello che le molte volte siam venuti dicendo, in forza di ciò medesimo e per questo modo medesimo sarà pur giusto.

Per grande necessità.

E allora? ripresi a dire io; nulla più dunque ci annebbia [33], sì che la giustizia abbia da sembrarci quale ci apparve già nello stato?

A me pare che no.

E così, continuai, noi cacceremo di viva forza qualunque dubbio ci resti ancora nell'anima, opponendogli il peso di questi argomenti.

Di quali mai?

Per esempio, se si trattasse d'intendercela tra di noi a proposito di quel cotale stato e del cittadino in esso nato e cresciuto, se paia possibile ch'egli si prenda per sè un deposito d'oro o d'argento che abbia ricevuto, chi stimi tu, sarebbe di questo cotale atto per ritener capace lui stesso, anzichè quanti non siano come lui? 443.

Nessuno, rispose.

E non sarà egli ugualmente fuori del caso di dare il sacco a' templi e di commetter furti e tradimenti, vuoi d'amici in privato, e vuoi di stati nella sua vita pubblica?

Fuori del caso.

Così pure in verun modo non sarà infedele a' suoi giuramenti e a' suoi patti.

Com'essere lo potrebbe?

Gli adulterii poi ed i peccati contro la pietà verso i genitori e verso gli dei ad ogni altro si confaranno meglio che non a lui.

Ad ogni altro di certo, rispose.

E di tutto ciò non è questa la causa che cadauna delle parti che in esso sono, adempie al debito suo sì nel comandare e sì nell'ubbidire?

Questa appunto e non altra.

E cercherai tu ancora se altro sia la giustizia, anzichè questa forza, che tali ne rende i cittadini e gli stati?

Io no, per Giove, egli rispose.

Capo XVII. Ecco finalmente realizzato il sogno che dicevamo averci invasato; da che appena abbiam cominciato a porre le fondamenta d'uno stato, con l'aiuto d'un qualche dio, e' ci pare d'esserci imbattuti nel principio e in una qualche forma della giustizia.

Da vero.

Era in fatti, Glaucone, una imagine di giustizia, e per ciò stesso ne veniva profitto, che quegli che da natura calzolaio fosse, ben avesse a far scarpe e non altro, e il mastro muratore a far case, e così di tutto il resto.

Pare.

Cotale adunque era veramente, come si par, la giustizia, non già a rispetto della esteriore azione delle parti che ha ciascheduno, ma sì dell'azione interiore, a dir veramente, di noi stessi e di ciò che ci attiene, non permettendo che in noi cadauno elemento compia gli uffici dell'altro, nè tra loro invertiscano nell'anima le funzioni le parti diverse; ma anzi propriamente bene disponendo le facoltà proprie ed avendo noi stessi di noi stessi il governo, amici ci serbiamo a noi stessi, e mettiamo que' tre elementi in perfetto accordo, quasi siano essi i tre termini dell'armonia, il basso ([34]), il medio e l'ottava, e se ve n'abbiano altri intermedi, tutti insieme li unisca, sì che di molti elementi pur sia uno, saggio e ben armonizzato, e così disposto si dia all'operare, vuoi per lo acquisto della ricchezza, vuoi per la conservazione del corpo, o vuoi per la vita pubblica o pe' privati commerci; purchè, in tutti questi varii esercizi, giudichi e dia nome di giustizia e bella azione a quella che promuova e conservi in esso questo bel-
444. l'ordine, e sapienza chiami la retta cognizione che a tale azione presiede; atto ingiusto appellando invece quello che rompe un tal ordine, e ignoranza la falsa opinione che ad esso atto presiede.

Precisamente, o Socrate, rispos'egli; tu di' proprio la verità.

Ebbene, ripresi io allora, se noi diremo d'aver trovato che sia l'uom giusto e 'l giusto stato e la giustizia in quanto in essi ritrovasi, e' non parrà dunque affatto, cred'io, che noi mentiamo.

No da vero, per Giove, diss' egli.

L'affermeremo dunque?

Sì che l'affermeremo.

Ebben sia, ripresi; che dopo ciò, cred' io, sarà a far la ricerca della ingiustizia. Capo XVIII.

Manifestamente.

E dessa non sarà una specie di ribellione di queste tre parti medesime, e uno studio di conseguire molte cose e diverse, e un soverchiare d'una parte su l'anima tutta quanta, sì che in essa comandi cui di comandar non si spetta, per natura essendo tale che le si spetti invece ubbidire alla parte che è d'imperatoria natura? Così, cred'io, noi diremo all'incirca, e un turbamento e sviamento cotale affermeremo sia la ingiustizia, la incontinenza, la vigliaccheria e, in una sola parola, qualunque vizio si sia.

Così è appunto, diss'egli.

Ed ora, dimandai io, ingiustamente operare, fare altrui torto e oppostamente operar con giustizia, tutto ciò non c'è a pien manifesto, se pur la ingiustizia e la giustizia ci è nota?

Come no?

Perchè infatti, seguitai io, non è divario da ciò che sia salubre e alla salute dannoso; come questi valgon pel corpo così quelli per l'anima (35).

Come? dimandò egli.

Ciò ch'è salubre, porta la salute; e ciò ch'è malsano, la malattia.

Certo.

E le opere giuste non generano la giustizia e l'ingiustizia le ingiuste?

Di necessità.

Produrre la sanità nel corpo è costituirne secondo natura le parti, sì che esse reggano e si lascino reggere le une dall'altre; produrre invece la malattia è fare che contro natura dominino e sian dominate.

Questo è appunto.

E generare giustizia, ripresi io, non è disporre le parti che nell'anima sono, sì che secondo natura imperino e governate sieno le une dall'altre; ingiustizia invece fare che imperino e rette siano contro l'ordine di natura le une dall'altre?

Benissimo, diss'egli.

Virtù così, secondo che pare, sarebbe una specie di sanità, di bellezza e di buono abito dell'anima, e 'l vizio oppostamente malattia, turpitudine e debolezza.

Così è appunto.

Ora i buoni costumi non ne portano al possesso della virtù e i pravi costumi a quello del vizio?

Di necessità.

Capo XIX. 445. Ciò che ora, come pare, ci resta, è di considerare, se meglio ci giovi fare opere giuste e tener buon costume ed esser giusti, siamo o no riconosciuti tali; ovvero commettere ingiustizie ed essere ingiusti, non avendone mai da pagare la pena, nè da emendarci per via di castighi.

Ma, si fece egli a dire, ridicola in vero, o Socrate, sembrami omai questa ricerca; da che, guasta che sia la natura del corpo, non pare da dar valore alcuno alla vita, nemmeno in mezzo ad ogni specie di cibi e di bevande e d'ogni fatta ricchezze e con qualsivoglia autorità d'imperio; ora, turbato e guasto il natural principio, ond'è la vita, sarebb'egli possibile vivere che che voglia facendo, all'infuori di ciò solo, onde uno potrebbe dal vizio liberarsi e dall'ingiustizia, e conseguire giustizia e virtù, se pur l'una e l'altra si sono trovate tali quali le abbiamo descritte?

Da vero, diss'io, che la sarebbe una ricerca ridicola; ma pure da che siamo a questo punto arrivati, tanto che sia da vedere manifestamente ch'egli è così daddovero, non bisogna stancarsi.

No, per Giove, diss'egli, che non bisogna affatto stancarsi.

Qua dunque, ripres'io, e che tu vegga quante forme ha 'l vizio eziandio, forme ch'io credo degne di considerazione.

Ben ti seguo, rispose, sol che tu parli.

Veramente, da che siamo a questo punto arrivati del no-

stro ragionamento, ripresi a dir io, come dall'alto d'una specola parmi vedere che una sola sia la specie della virtù, e infinite quelle del vizio, ma di queste quattro meritare che qui si ricordino.

Che intendi di dire? dimandò egli.

Quanti sono i reggimenti che han proprie forme, tanti rischia che siano pur anco i modi dell'anima.

Quanti adunque?

Cinque, risposi, i reggimenti, e cinque i modi dell'anima.

Di', quali sono?

Io dico pertanto, ripresi, che questo che siam venuti esaminando, potrebb'essere un modo di reggimento, ma che potrebbe avere due nomi: dove un solo uomo soprastesse tra' magistrati, s'appellerebbe un regno, ove molti, aristocrazia.

Giusto.

Questo io dico però, soggiunsi, ch'ella è una forma sola; perchè nè molti, nè un solo che venga al potere, non toccherà alle leggi fondamentali dello Stato, praticando la educazione e la instituzione intellettiva della quale abbiam ragionato.

Non par da vero probabile, egli rispose.

ANNOTAZIONI

AL LIBRO IV.

(1) Così interpreto con l'Ast e con lo Schleiermacher, sembrandomi che alle obbiezioni fatte dallo Schneider contro tale interpretazione, risponda il luogo del libro V. pag. 466 a che a questo nostro si riferisce.

(2) Καί ταῦτά γε ἐπισίτιοι ha 'l testo. A questo modo opportuno è d'apporre la nota del van Ruhneken alla pag. 212 del Timeo: «famuli victum pro mercede capientes (praeterquam quod πελάται nominantur) alio nomine ἐπισίτιοι dicuntur a Platone Polit. IV., ubi scholiastes: ἐπισίτιοι, οἱ τροφῆς χάριν ἐργαζόμενοι, ut Hesychius et Suidas, quorum glossae ex hoc ipso fonte fluxerunt. Eodem Platonis loco usus est Athen. VI. pag. 247 a».

(3) Ricordo al lettore che anche la dorica disciplina vietava i viaggi.

(3 bis) Abbiamo accolta la interpretazione dello Schaefer: Meletem. critica pag. 102, la quale interpretazione ha pieno fondamento su le attestazioni degli antichi grammatici.

Dell'uso degli antichi di colorire le statue e le opere della plastica non è qui luogo a discorrere. Il lettore consulti i §§ 337. 91 ed altri del Manuale dell'archeologia dell'arte di Ott. Müller.

(4) La ξυστίς veramente, come apprendiamo dalle Nubi aristofanesche, è vestimento femminino e leggerissimo, χιτὼν ποδήρης γυναικεῖος, come lo chiama lo Scolio al luogo nostro.

(5) Variamente è stato interpretato il luogo. Noi ci siamo accostati allo Stallbaum, la cui interpretazione è meglio congrua con ciò che precede.

(6) Lo scoliaste c'insegna che giuocare alle città εἶδός ἐστι πεττευτικῆς παιδιᾶς e dal giuoco è poi nato il modo proverbiale riferito pur da Suida e da altri grammatici.

Chi voglia più particolare illustrazione, consulti il Meursio de ludis Graecor. vol. VII. del Thesaur. Gronovii pag. 983.

(7) Vedi quello che scrive contro questa sentenza Aristotele nel II. de' Politici capo IV.

(8) Si riporta manifestamente alla sentenza Pitagorica τὰ τῶν φίλων κοινά, che a questo tempo doveva esser divenuta volgare, perchè la vediamo citata anche da Euripide Orest. 721.

Lo svolgimento poi della dottrina della comunanza delle donne e de' figli s'incontrerà al Libr. V. pag. 464. b. s.

(9) Odiss. I. 352 e col luogo del Poeta cf. Senof. Cirop. I. 6.

La dottrina poi abbiano i magistrati a curare non avvengano cambiamenti, nè s'introducano innovazioni nella musica e nella ginnastica, sarà facilmente accolta da un filosofo che in esse pone tutto 'l fondamento della civile educazione. Cf. il II. delle Leggi pag. 656. Ateneo nel XIV. pag. 362 ci conserva le lagnanze d'Aristosseno pe' danni venuti dalle innovazioni musicali, e Ott. Müller ne' Dorier II. pag. 320 dimostrerà come questo rigore sia tutto d'origine dorica.

(10) Similitudine le mille volte ripetuta, nè sarebbe difficile anche ne' moderni scrittori vedere agguagliati a' cento capi dell'idra i mali sempre nuovi che dalla corruzione procedono. Ma il lettore ponga mente alla sapienza civile, che è nelle parole del n. A. e avverta, come commetta ad Apolline il dio πατρῷος degli Ateniesi, conforme ci ha insegnato l'Eutidemo, pag. 305 d., la custodia de' sacri instituti.

(11) Ἐξηγητής è l'espositore, o, come noi diremmo, il dottore d'una fede religiosa. Vedi il Ruhnkenio alle glosse di Timeo, pag. 109 seg.

Della denominazione d'ὀμφαλὸν τῆς γῆς data a Delfo non è mestieri discorrere, essendo notissima pe' versi 40 seg. delle Eumenidi d'Eschilo.

(12) Come vedrà facilmente il lettore che ragguagli al testo la traduzione, io ho affatto soppresso l'αὐτὴν σωτηρίαν che qui turba il senso, come bene giudicò l'Hermann, e tradotta la lezione del Ms. Parigino τὸ ἔν τε λύπαις κ. τ. λ.

(13) Dopo Cicerone, che manifestamente studiò ad imitare il luogo nostro nel frammento ben due volte riferito da Nonio, pag. 386 e pag. 521, molti altri antichi lo tradussero od imitarono.

Il frammento ciceroniano che è il LXII. tra quelli delle scritture filosofiche nella raccolta del Klotz suona così: «ut ii, qui combibi purpuram volunt, sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam, sic litteris talibusque doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam imbui et praeparari decet».

(14) È questo uno de' luoghi più agitati dalla critica. Tra le varie lezioni e' tentativi d'emendamento dello Schneider, del Rettig, dello Stallbaum e di C. F. Hermann ho preferito la lezione di quest'ultimo, accogliendo le ragioni che ne ha date nelle sue Kritische Bemerkungen zu Plato's Republik nelle Gesammelte Abhandlungen und Beiträge zur classischen Litteratur und Alterthumskunde (Göttingen 1849) S. 163.

(15) L'emendamento ἐν παισί per ἐν πᾶσι dato da mss. mi pare sicuro; lo dobbiamo al van Heusde, dal quale lo accettarono primi gli editori di Zurigo.

(16) Due altre volte, nel Timeo, pag. 27 b. c. e nel Filebo, pag. 25 b, trattandosi d'iniziare ricerche gravi e importanti, accenna Platone alla preghiera in preparazione della ricerca medesima. E l'esempio del maestro seguì poi Temistio nell'Or. XXI. pag. 254 e nella XXII. pag. 271.

(17) Non è mestieri esortare il lettore a prendere tutto questo luogo in altissima considerazione. Qui infatti Platone spiega quale sia la forza e la potenza della giustizia, in grazia della quale son pure le altre virtù. Per il che spesse volte, come ad esempio nel I. pag. 350 c. d., 351 a., 354 e, ha parlato della giustizia come di virtù universale. In appresso s'avverta la definizione della giustizia civile o dello Stato.

(18) Dimostrata l'essenza della giustizia nello Stato, scende Platone a studiarla nell'individuo. In proposito di quest'ultima parte scrive il Kirchmann: «Der Schluss, dass die Natur des Gerechten, wie es im Staate gefunden worden, auch bei dem Einzelnen gelten müsse, ist zwar bedenklich, indess mag dies hier unerörtert bleiben, da die Gerechtigkeit im Staat sich nur als blosse Nominaldefinition ergeben hat. Wichtiger ist die Untersuchung der Natur des Einzelnen, welche Plato hier unternimmt; denn hier hat man es mit einem Seienden und Gegebenen zu thun, während der vorher betrachtete Staat nur das Phantasiebild eines Philosophen bleibt, was als Grundlage sittlicher Begriffe wenig zuverlässig ist».

(19) Già abbiamo incontrato questo proverbio nell'Ippia maggiore pag. 304 e, e nella ultima nota a quel dialogo abbiamo pur riferito l'antico scolio che ne fa autore Solone. Un'altra volta troveremo citato lo stesso proverbio al Lib. VI. pag. 497 d. e poi nel Cratilo pag. 384 b.

(20) «Memorabilis est hic Platonis locus: quae humanae naturae et civitatis sunt elementa, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν et τὸ σοφόν, horum singula non solum in singulis hominibus, sed in singulis quoque gentibus eminent et apparent, ita ut, id quod in rerum natura positum est τὸ θυμοειδές, in civitate τὸ ἐπικουρικόν, ex quo ἀνδρεία virtus efflorescit, apud nationes septentrionales imprimis regnet, τὸ ἐπιθυμητικόν, sive in civitate τὸ χρηματιστικόν, apud gentes australes, ut quae molli et inerti vitae deditae sint, et τὸ λογιστικόν sive φιλομαθές in regione temperata, in qua vera humanitatis cultura floret».

Così l'Ast, che forse si compiacque della dote che veniva assegnata alla sua stirpe; come un comentatore italiano, il quale volesse mescolare la politica a gli studii, potrebbe dimandarsi, se la dottrina platonica non abbia una piena applicazione nella diversa indole delle genti italiane del settentrione, del mezzogiorno e del centro.

Quanto al giudizio portato intorno a' Fenici e alla mala fama che ebbero nell'antichità classica cf. Boisonnade Philostr. Heroic. pag. 286.

(21) La questione qui posta è: se nella definizione della sete debba entrare la ποιότης della bevanda, che è termine e obbietto dell'appetito; e per ciò segue: οἷον, per esempio la sete è sete d'una bevanda calda o fredda ecc.

(22) Ho accolto l'emendamento dell'Hermann che è di manifesta necessità: θερμοῦ ἐπιθυμίαν e poco appresso τὴν τοῦ ψυχροῦ «quoniam qui calet, frigidam, qui friget, calidam potionem desiderare solet».

(23) Se il lettore trovi buona la traduzione del difficile luogo, sono lieto di confessargli ch'ebbi aiuto efficace dal mio amico e collega prof. F. Bonatelli.

(24) A questo luogo il Kirchmann: «Plato vermischt hier die Lehre von den Beziehungen mit der von den Begriffen. Das Eigenthümliche jener ist, dass die Beziehung immer Mehrere verlangt, um gedacht werden zu können; so giebt es kein Grösseres ohne ein Kleineres, keine Ursache ohne eine Wirkung. Die Begriffe entstehen nun zwar auch aus der Trennung einer bildlichen Vorstellung, wobei zwei Theile, das begriffliche Stück und der bildliche Rest, herauskommen, allein diese sind nicht so an einander gebunden, dass das Eine nicht ohne das Andere vorgestellt werden könnte. Deshalb kann man sich ein Haus vorstellen ohne seine Besonderung in ein Wohnhaus oder ein Vorrathsthaus, und den Begriff: Kunst ohne seine Besonderung zur Heilkunst, Baukunst u. s. w. Es ist das Allgemeine und das Besondere, was Plato hier behandelt, indem er zeigen will, dass das Eine das Andere nicht bedingt; während die Beziehung ohne Beides (ohne die Verglichenen) nicht gedacht werden kann. Plato hält indess diesen wichtigen Unterschied beider Klassen von Vorstellungen nicht scharf getrennt. So kann der Durst als Beziehung gefasst werden, er ist dann ohne ein zu Trinkendes nicht vorzustellen; allein er kann auch als Allgemeines vorgestellt werden, wo seine Besonderung zu starkem oder schwachem Durst u. s. w. nicht mit gedacht zu werden braucht. — Die Breite der Darstellung erklärt sich daraus, dass diese Lehre damals erst im Entstehen war.

(25) Per ciò che una stessa cosa al tempo medesimo s'appetisce e si fugge, il filosofo distingue opposte facoltà nell'anima umana, τὸ λογιστικόν e τὸ ἄλογον, per poi questa seconda distinguere nuovamente nel τὸ θυμικόν e nel τὸ ἐπιμητικόν. Cf. lib. IX. pag. 571 c. 572 a. 580 d. e Tim. pag. 68.

Quanto a questo punto della psicologia platonica cf. Alcinoo de doctr. plat. c. 23. Diog. Laer. V. Plat. III. 67. Tra' moderni, oltre lo Zeller, consulta il Fouillet vol. I. pag. 556 e seg.

(26) Di questo luogo d'Atene già abbiamo avuto a parlare altre volte nelle note al Liside, vedi n. 2, e in quelle al Gorgia, vedi n. 30. Come è facile intendere e l'abitazione del carnefice e 'l luogo stabilito per le pubbliche esecuzioni, non era tra le due mura, la esterna o settentrionale e l'altra meridionale o falerica, ma in prossimità della prima. Il nostro A. con la locuzione παρά τῷ δημίῳ vuol indicare il luogo dato al carnefice o dove egli compie quello che l'eufemismo francese chiama le sue «hautes oeuvres». Il vecchio Hemsterhuy tentò qui un emendamento, del quale non è affatto bisogno: παρά τῷ Διομείῳ.

(27) Passa all'opposto concetto: dimostrato τὸν θυμόν congiunto τῷ λόγῳ opporsi alle cupidigie irrazionali e farsi alla ragione sostegno, viene ora a considerare τὸν θυμόν che alle cupidigie s'associa e ribellasi alla ragione, per dimostrare come tale non possa trovarsi nè in noi stessi nè in altri. Il luogo non è facile certamente e vuole ben desta e pronta l'attenzione del leggitore

(28) Questo passo è stato variamente interpunto da gli editori. Noi ci siamo attenuti allo Stallbaum e all'Hermann, studiandoci anche nella traduzione di conservare il parallelismo de' membri che scorgiamo nel testo.

(29) τίθεσθαι τὰ ὅπλα ha il testo che veramente è mettere a pie' arme; ma, come il Bornemann ed altri han dimostrato, da questo significato propriamente tattico, la frase è passata a quello più generale di in aciem consistere, se ad pugnam accingere, arma capere. E in questo senso è qui certissimamente da prendersi.

(30) Odissea XX. 17.

È un luogo che Platone cita spesso e volontieri tanto che un comentatore francese de' poemi omerici il Dugas-Montbel ha apposto al verso questa nota: «Platon qui n'a pas coutume de louer Homère, cite plusieurs fois ce passage avec éloge, comme un exemple de fermeté et d'empire sur soi-même, et aussi comme une preuve qu'il existe deux natures dans l'homme, dont l'une peut commander à l'autre. C'est même un des arguments qu'il fait valoir dans le Phédon en faveur de l'existence et de l'immortalité de l'âme.

(31) Di questa metafora passata poi in tutte le altre letterature, Platone ha usato frequentissimamente. Cf. lib. V. pag. 453 c. d. 472 a. Parmenid. p. 137 a. Fedr. pag. 264 a. Protag. pag. 338.

(32) προστήσετον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ leggono i mss. e la massima parte delle edizioni, ma rettamente προστατήσετον emendò il Bekker e l'emendamento Bekkeriano anche noi abbiamo accettato.

(33) Luogo variamente tentato, sì che l'Ast nelle sue successive edizioni lo ha dato in diverse lezioni. Noi abbiamo tradotto quella de' mss., accogliendo la interpretazione dello Stallbaum.

(34) Riporto lo scolio antico che specialmente interesserà il let-

tore di Platone versato in cose musicali: Νεάτη ἤγουν νήτη, ὑπερβολαίων ἡ ἐσχάτη χορδὴ τοῦ δὶς διὰ πασῶν συστήματος, ὑπάτη δὲ ἡ μετὰ τὸν προςλαμβανόμενον λεγόμενον φθόγγον πρώτη χορδὴ τοῦ αὐτοῦ τοῦ δὶς διὰ πασῶν συστήματος. μέση δὲ καὶ αὐτὴ ἤτοι φθόγγος ἢ χορδὴ ἡ τελευταία μὲν τοῦ πρώτου διὰ πασῶν, ἀρχὴ δὲ τοῦ δευτέρου, ὡς εἶναι τούτων κοινήν, ὡς Πτολεμαῖός τέ φησι καὶ οἱ ἄλλοι μουσικοί.

Νεάτη pel Boeckh è la corda che dà il suono più acuto; ὑπάτη la bassa. V. de metris Pindari pag. 203 e seg.

(35) A proposito di questo luogo il Morgenstern Comm. cit. pag. 112. «Perspecta virtutis et vitiositatis natura, tandem apparet id quod a principio quaerebatur: actionum honestarum et turpium, iustarum et iniustarum discrimen naturale. Sunt enim, quae res salubres circa corpus, illae circa animum. Res salubres sanitatem gignunt, insalubres morbum. Sic actiones iustae iustitiam gignunt, iniustae iniustitiam. Est autem sanitatem efficere quae circa corpus sunt ita disponere, ut secundum naturae ipsius ordinem aliud alii superius sit; morbum vero, ut contra naturam aliud alii imperet. Itidem iustitiam inserere nihil aliud est quam animi partes ita constituere ut secundum naturam imperent et pareant: iniustitiam nihil aliud quam uni parti imperium dare contra leges naturae». Cf. l. IX. pag. 589 d.

LIBRO QUINTO

SOMMARIO DEL LIBRO V.

Polemarco e Adimanto richiamano Socrate al cenno già innanzi fatto su le relazioni tra sessi; e quindi tutto il discorso si volge a definire i rapporti di società tra gli uomini e le donne.

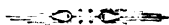
Le donne, ancorchè per natura più deboli dell'uomo, non sono affatto inette a' pubblici uffici. Quindi hanno da educarsi per la stessa instituzione ginnastica e musicale che gli uomini, a farle abili, secondo le naturali disposizioni diverse, alla guerra o alle civili magistrature. pag. 449-457. b.

Importando sopra tutto allo Stato d'aver uomini prodi e donne per virtù egregie, si studierà a congiungere i giovani migliori con le più elette donzelle e la cura di tali connubii sarà a' magistrati commessa. La età e le regole de' connubii pag. 457. c.-460. b. La educazione de' figli nati di tali connubii in comune. Come la madre non abbia da conoscere il figlio proprio nè il figlio i suoi genitori. I nomi di padre, di madre, di figlio e di figlia accomunati e l'amore e 'l consentimento che farà di tutti il dolore d'un solo pag. 460 b-461. e. Vantaggi che verranno allo Stato dalla comunanza delle donne e de' figli, pag. 461. e-466.

Se e quanto sia praticamente possibile.

La educazione de' guerrieri. La guerra con gli stranieri e la guerra co' Greci. pag. 466. d.-471. c.

Difficoltà sollevate da Glaucone. Gli Stati, risponde Socrate, sono da questo ideale lontanissimi. Non sarà a sperar bene d'uno Stato, se rettori di esso non siano i filosofi o alla filosofia non diano operai reggitori dello Stato.

La perfetta immagine del filosofo. pag. 471. a. 480. a.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO QUINTO

Capo I.
Stef. vol. II
pag. 449.

Codesto stato pertanto e cotal reggimento buono e retto io lo chiamo, e così pure un cittadino cotale; tristi invece gli altri reggimenti, che quanto all'amministrazione dello stato e al modo di temperare i privati costumi, se questo nostro è il retto, la sbagliano; i quali in vero ci offrono quattro faccie del vizio ([1]).

Quali son desse? e' dimandò. Ed io già andava a dirglielo alla bella prima, secondo che esse apparivanmi l'una dall'altra procedere, quando Polemarco, (sedeva egli poco più in là d'Adimanto) allungata la mano e presolo pel mantello sopra la spalla, trasselo a sè, in quella che, piegatosi alquanto, tutto stretto gli disse alcune parole, delle quali non altre furono intese se non queste sole: lo lasceremo dunque andare innanzi, diss'egli, o che farem noi? No da vero, rispose ad alta voce Adimanto; ed io allora: che cosa, dimandai, non lascerete voi vada innanzi?

Tu stesso, diss'egli.

E perchè mai? lo richiesi.

E' ci pare tu la pigli alla stanca, soggiunse, e ci rubi tutta una parte del ragionamento, che non è la meno importante, al fine di non averne a trattare, facendo conto, noi siamo per dimenticarci, che tu alla bella semplice hai detto, quanto alle donne ed a' figli ognuno sa essere piena comunanza tra gli amici.

E non ho detto io bene, dimandai, o Adimanto?

Sì, rispos'egli; ma pur questa tua diritta affermazione ha mestieri, come le altre, d'esser chiarita, ragionando quale sia 'l modo della comunanza; perciocchè ve ne potrebbono esser ben molti. Non lasciar dunque di dire qual tu l'intenda. Chè noi già da un pezzo stiamo aspettando nella speranza ti ricorderesti una qualche volta della generazion de' figliuoli, come cioè verrebbero al mondo, e come poi nati si alleverebbero, e così spiegarci tutta questa comunanza, come tu la chiami, delle donne e de' figli; chè molto, anzi crediam noi sopra tutto, questo ha per lo stato importanza, secondo che bene o non bene proceda. Or dunque, da che tu metti mano ad un'altra specie dello stato, prima che questo punto abbia convenientemente esposto, ci è paruto bene, come tu ha' inteso, non lasciarti an-

450. dar oltre, se prima, come tutto 'l resto, nol dichiaravi.

Ed io pure, gridò Glaucone, contateci sicuramente, do 'l medesimo voto.

Anzi, soggiunse Trasimaco, fa' pur calcolo, o Socrate, che questa è la deliberazione di tutti.

Capo II. Che mai avete fatto, diss'io, arrestandomi! qual mai lungo discorso di bel nuovo, quasi ci facessimo dal bel principio, voi suscitate in proposito dello stato! io m'allegrava d'averlo esaurito, chiamandomi contento se uno si fosse tenuto a ciò che allora era stato detto. Ma ora richiamandomi indietro, voi non sapete che turbinio di ragionamenti abbiate scatenato; cui io ben prevedendo, lasciai allora studiatamente da banda, perchè non ci avesse da dare lunga molestia.

E che? si fece a dimandare Trasimaco, credi tu forse noi siamo qua venuti a colar oro (2) anzi che ad udire discorsi?

Sì, gli diss'io, ma con un po' di misura.

Misura, o Socrate, replicava Glaucone, del dare ascolto a questa fatta discorsi è la vita intiera per chi abbia fiore di senno. Ma di noi lascia andare; e di ciò, onde interrogato ti abbiamo, al modo che meglio ti piace, non ti sia grave trattare, qual ella sarà pe' nostri custodi dello stato questa comunanza de' figliuoli e delle donne, e quale l'allevamento dei nati proprio nel tempo che è tra 'l nascimento e l'educa-

zione, e che pare sia sopra ogni altro difficile. Studiati dunque di dirne, come quella età ha da passare.

Non è facile veramente, rispos'io, a trattarne, o dolcissimo. Chè hannovi ben molte più cose, cui è arduo dar fede, che non nel precedente discorso. Si potrà dubitare in fatti non sia possibile ciò che si dice, e s'anco sia massimamente tale, anco allora non si presterà fede che questo sia 'l meglio. Il perchè io m'ho una certa verecondia di toccare a questi punti, che 'l mio discorso, o amico carissimo, non abbia ad aver l'aspetto d'un voto (3).

Non ti pigliar pensiero di nulla, e' rispose, chè nè ingrati, nè mal fidi, nè infesti siamo quanti ti daremo ascolto.

Ed io allora soggiunsi: che forse, o egregio, col proposito d'incuorarmi così mi parli?

Appunto, diss'egli.

Ma tu fai, ripresi, precisamente l'opposto. Perchè s'io avessi in me stesso fede di sapere quello che dico, la tua esortazione avrebbe suo luogo; che parli in fatti, in mezzo a care e prudenti persone, chi sappia il vero d'altissimi e graditi subbietti, è impresa sicura e da tentar con fiducia; ma non avendone fede certa, e tuttavia intesi essendo alla ricerca, mettersi, com'io fo, a tenere discorsi, questo è periglioso e dà a temere, non già che ci buschiamo le risa, che questo sarebbe 451 puerile, ma che dal vero scostandoci, non io soltanto, ma gli amici eziandio trascinando, precipiti dove è funesto cadere. Per lo che io supplico Adrastea, o Glaucone, in grazia di quello che sto per dire (4). Temo in fatti non sia peccato minore rendersi involontario omicida, che non ingannare altrui quanto al bello, al buono ed al giusto. E per ciò meglio è correre questo rischio in mezzo a nemici che ad amici, sì che tu non a buona ragione m'esorti a parlare.

E Glaucone ridendo: Socrate mio, soggiunse, se anche il tuo parlare in qualche error ci conduca, noi come desisteremmo da un'accusa d'omicidio, così ti rimanderemo puro d'ogni sospetto d'averci ingannato. Senza verun timore dunque ci parla.

Veramente, ripres'io, secondo dispone la legge, affatto

puro è chi sia dimesso in tal caso; quindi è probabile che come là, così pure sia qui.

E per ciò dunque parla, diss'egli.

Bisogna dunque ripigliar ora, diss'io, quello che forse era meglio d'esporre alla bella prima. Ma forse che anco così vada bene, dopo aver condotto a termine tutto 'l drama degli uomini, esporre ora tutto quel delle donne, massimamente che tu mi v'inviti.

Capo III. Gli uomini pertanto, nati ed educati come siam venuti dicendo, per mio avviso, non altrimenti potranno possedere ed usare de' figli e delle donne, che mettendosi per quella via la quale già primamente ad essi abbiamo tracciata. Nel nostro discorso noi abbiam cominciato dal porre gli uomini quasi custodi del gregge.

Certo.

Ebbene seguitiamo assegnando loro un nascimento ed una educazione a tale stato confacente, e guardiamo se ci convenga o no.

Come? dimandò egli.

Ecco a questo modo: le femmine de' cani da guardia crediam noi, abbiano forse da fare la guardia insieme co' maschi di ciò ch'essi hanno in custodia, e insieme con essi a dar la caccia e fare tutto 'l resto in comune; o ch'elleno abbiano da tenersi tutte rinchiuse, come inabili che siano, a cagione del partorire e allevare cagnetti, e quelli invece abbiano da faticare e prendersi ogni cura quanto alle greggi?

Tutto in comune, diss'egli; se non che d'esse useremo come più debili ch'esse sono e di quelli come più forti.

Ed è egli possibile, dimandai, adoperare per un medesimo ufficio un qualche animale, se tu non gli dia lo stesso nutrimento e la educazione medesima?

No, che non è possibile.

Se dunque noi adopereremo le donne a gli uffici stessi che gli uomini, anch'esse saranno da istruirsi al modo medesimo di quelli.

Sì.

452. A quelli assegnavasi la musica e la ginnastica.

Sì.

Anco alle donne adunque saranno da assegnarsi queste due arti e poi quelle che la guerra risguardano, e anco le donne saranno da adoperarsi a gli uffici medesimi.

Questo, da ciò che tu dici, consegue, diss'egli.

Forse, soggiunsi io, molte delle cose che siam venuti discorrendo, perchè fuori dell'usanza, apparirebbon ridicole, se si praticassero al modo che noi diciamo.

Ed egli: certamente.

Che cos'è, seguitai io, che tu vedi massimamente degno di riso? Certamente questo che tutte nude le donne s'esercitino nelle palestre insieme con gli uomini e non solamente le giovani, ma anco quelle più avanzate in età, come appunto ne' ginnasi fanno i nostri vecchi, i quali, tutti grinze e punto belli a vedere, amano ancora di tali esercizi.

Sì per Giove, rispose egli; oggidì la sembrerebbe da vero una cosa da ridere.

Ma, ormai che ci siam messi a trattarne, ripresi io, non è egli vero che non s'han da temere i frizzi de gli uomini arguti, che che possano dire di questa cotale innovazione quanto a' ginnasi, alla musica e massimamente quanto a gli esercizi con l'armi ed alla equitazione?

Hai pienamente ragione, soggiunse egli.

Poichè dunque abbiam cominciato a parlarne, bisogna tocchiamo direttamente alla parte più scabra della legge, supplicando costoro di non praticare il loro proprio costume, ma di parlare da senno; e richiamando alla memoria loro ch'egli non è ancor molto tempo da che eziandio a gli Elleni, come pur oggi a molti tra' barbari, sembrava turpe e ridicolo star a vedere uomini nudi; e quando primi i Cretesi e poscia i Lacedemoni incominciarono gli esercizi a corpo nudo (5), a' faceti di quel tempo là ben era lecito dire ogni maniera di questi frizzi. Nol credi anche tu?

Io sì.

Ma poichè con la pratica si fe' manifesto, com'io credo, ch'era meglio nudarsi che non appresentarsi tutti coperti, anco il ridicolo che s'attaccava a tal vista, svanì, vinto da ciò

che appariva ottimo ne' ragionamenti, e fu messo in aperto che stolto è chiunque trovi ridicolo che che altro sia, all'infuori del male, e a buon effetto studii, altro fine proponendo a sè stesso all'infuori del buono (6).

Perfettamente, diss' egli.

Capo IV. Ma e non dovremo anzi tutto metterci d'accordo se la cosa sia possibile, o no, e lasciare a chi che sia, vuoi uomo serio o 453. burlone, libertà di dubitare, se tra gli uomini la femminile natura sia abile ad aver comuni col sesso maschile ogni fatta fatiche, o se nemmen una, o quali, e quali no, e questa delle cose di guerra a quale de' due sessi appartenga? Chi per questo modo incominciasse ottimamente la ricerca, non è egli probabile che ne verrebbe pur a capo ottimamente?

Di certo, e' rispose.

Ora vuoi tu, ripresi a dir io, che noi stessi, in luogo degli altri, solleviamo in tra noi questi dubbii, per non attaccare senza difesa la opposta sentenza (7)?

Nulla 'l vieta, diss' egli.

Al posto loro dunque noi ci facciamo a dire: non è affatto mestieri, o Socrate e Glaucone, che altri vi sollevi obbiezioni; voi stessi in sul principio che fondavate il vostro stato, siete rimasti d'accordo, abbia da fare ciascuno soltanto quello gli si appartiene per la sua propria natura. Noi siamo in fatti così rimasti d'accordo, cred' io. Non è vero? È egli possibile non sia grande divario di natura tra l'uomo e la donna? Come potrebbe non v'esser divario? E dunque non s'ha da imporre ufficio diverso all'uno ed all'altra, rispondente alla lor propria natura? Che dirci? Voi dunque la sbagliate ora in digrosso e vi mettete in contraddizione con voi medesimi, affermando che uomini e donne abbiano da adempiere a' medesimi uffici, avendo nature essenzialmente distinte. Avresti tu, o ammirabile uomo che sei, modo a difenderti?

Così in sul momento non mi sarebbe agevole cosa; ma io mi farei a pregarti, com'ora appunto ti prego, tu faccia per noi qual che si sia la difesa.

Queste erano, riprendeva a dir io, Glaucone dolcissimo, ed altre molte cotali le cose ch'io andava meco stesso conside-

rando, e per le quali timoroso mi riteneva dal toccare alla legge sul possesso e su l'educazione delle donne e de' fanciulli.

No per Giove, diss'egli, che la non pare facile impresa.

No che la non è facile, diss'io: ma egli è pur vero questo, che uno il quale cada sia in una piccola piscina sia in alto mare, si mette ugualmente a nuotare (8).

Di certo.

Così dunque anco noi non dovremo metterci a nuoto e tentare di levar le gambe da questo argomento, nella buona speranza ci tolga su un qualche delfino, o incontriamo qual altra si sia inattesa salvezza (9)?

E' pare, diss'egli.

Or bene, seguitai io, vediamo se si trova un'uscita. Noi eravamo rimasti d'accordo che la natura diversa diverso instituto di vita avesse a seguire, e che diversa era la natura dell'uomo e della donna; ed ora queste nature diverse noi affermiamo abbiano da seguitare gl'instituti medesimi. È in ciò che ci accusate di contraddizione?

Appunto.

In verità, esclamai, o Glaucone, che l'arte del disputare ha un immenso potere (10)! 454

Perchè mai?

Perchè, diss'io, parmi, che molti anche contro voglia cadano in essa e pur credendo di non disputare ma di dissertare; per ciò che non esssendo buoni a distinguere ne' suoi vari rispetti quello onde discorrono, coll'attenersi alla parola ne traggono la contraddizione con ciò che è stato detto, ricorrendo così alla contesa e non già tra di lor conversando.

Certo che così accade a molti, diss'egli; ma che forse sarebbe anco il nostro caso presente?

Per l'appunto, risposi; rischiamo in fatti contro nostra voglia d'esser caduti in contraddizione.

Come?

Che una natura diversa non abbia da adempiere gli uffici medesimi, fortemente e da veri disputatori, tenendoci stretti alla lettera, abbiam sostenuto; ma non abbiamo affatto considerato di che specie d'identità e di natural differenza si trat-

ti, nè in che senso abbiamo fatto la distinzione, quando abbiamo assegnato uffici diversi alle diverse nature, e alle istesse nature gl' istessi.

No da vero, diss' egli, che questa considerazione non abbiam fatto.

Pertanto, io ripresi, c' è ben lecito, parmi, di dimandare a noi stessi, se identica sia e non contraria la natura de' calvi e degli uomini capelluti; e una volta ammesso ch' ella è contraria, se i calvi fanno i calzolai, non permetteremo facciano l' istesso mestiere coloro i quali hanno capelli, e dove invece questi non quelli.

Da vero che la sarebbe ridicola, diss' egli.

Che forse, ripresi io, una tale proibizione sarebbe ridicola per qualche altra ragione da questa, che allora affatto non abbiamo stabilito assolutamente la differenza e la identità della natura, ma della differenza e della identità abbiamo tenuto conto solo in rispetto alle instituzioni della vita? Il medico per esempio e chi sia da natura alla medicina disposto noi dicevamo avessero la natura medesima: non credi così?

Io sì.

Il medico invece e colui che era adatto alle arti fabrili, diversa.

Appunto.

Capo V. Così dunque anco la specie degli uomini e quella delle donne, seguitai io, se ci apparisca per l'esercizio d'un'arte o per qualche altro instituto disposta, noi affermeremo che tale instituto od esercizio a ciascuna delle due debba assegnarsi; ma se in ciò solo ci paia diversifichino in tra di loro, che la femmina partorisce e il maschio ingenera, non diremo dimostrato per nulla che quanto a ciò onde noi teniamo discorso, la donna è dall' uomo diversa, ma anzi tuttavia riterremo, che i nostri custodi e le donne loro abbian da adempiere a' medesimi uffici.

E direttamente, diss' egli.

E dopo ciò non dimanderemo al nostro contradittore, voglia insegnarci per qual' arte o per qual' ufficio di quelli 455. che l' andamento dello stato concernano, non sia identica ma diversa la natura della donna e dell' uomo?

Giusto sarebbe.

Forse che, come tu dicevi poc'anzi, anco l'altro ci risponderebbe: non è facile in sul momento dare adeguata risposta; ma pensandovi sopra non fia difficile.

Potrebbe ben dire così.

Vuoi dunque noi preghiamo questo avversario a seguirci, se mai venissimo a capo di dimostrare, che non v'ha nell'amministrazione dello stato verun ufficio particolare alla donna?

Appunto.

Or bene noi ci faremo a dire a costui: rispondi; non affermavi tu che uno era ben naturato a una cosa e un altro no, in quanto l'uno facilmente imparava una cosa, e l'altro difficilmente; e l'uno, dopo breve instituzione, era adatto a scoprir di per sè molto più che non avesse appreso, dove che l'altro, eziandio dopo lunga instituzione e lungo esercizio, non era buono quello che avesse appreso a ritenere; e che all'uno il corpo aiutava i lavori della mente e all'altro era invece d'impedimento? Son questi od altri i segni, secondo i quali definivi chi fosse ben naturato a qualcosa o no?

Niuno, rispose egli, dirà siano altri che questi.

Conosci ora tu esercizio qualunque praticato nel mondo, nel quale, per tutti questi rispetti, il sesso maschile non sia di buon tratto superiore al sesso femminile? V'è egli bisogno che andiam per le lunghe, enumerando l'arte tessile e quella del preparar focaccie ed altre ghiottornie, nelle quali parmi soprastieno le donne, e destano le più grasse risate, se da chi che sia si lascino vincere?

Tu di' vero, diss'egli, che di gran lunga in tutto, per ver dire, soprasta l'un sesso all'altro. Hannovi tuttavia molte donne che per molte cose di molti uomini sono migliori; ma, in universale, così è appunto come tu dici.

Non v'ha dunque, o amico, ufficio veruno di quelli i quali risguardano l'amministrazione dello Stato, che sia proprio della donna, perchè donna, nè dell'uomo, perchè uomo; ma in ambodue i sessi animali sono le facoltà disposte, e secondo natura a tutti gli uffici ugualmente partecipa la donna e a tutti l'uomo, se non che in tutti la donna è dell'uomo più debole.

Appunto.

Che dunque tutti quanti li avremo da imporre all'uomo, e alla donna nessuno?

Come 'l potremmo?

Anzi, cred'io, noi dovrem dire, che una donna è adatta alla medicina e un'altra no; una da natura chiamata alle arti musiche e un'altra aliena da esse.

E perchè no?

E un'altra non s'avrà da dire atta a' ginnici esercizi e 456. bellicosa, e imbelle un'altra e non amante delle esercitazioni della palestra?

Lo credo bene.

E dunque anco filosofa e odiatrice della sapienza? valorosa e d'animo debole?

Anco questo.

V'ha fors'anche una qualche donna atta a fare buona custodia e altre che no: ma di queste cotali nature d'uomini atte a far buona custodia non abbiam noi costituito un'apposita classe?

Apposita affatto.

Nella donna e nell'uomo è dunque una istessa indole naturale che è adatta alla custodia dello stato, se non in quanto sia più forte e più debole.

Pare.

Capo VI. Cotali donne adunque saranno da scegliersi per coabitare con que' tali uomini e insieme con essi far buona guardia, se a ciò sono adatte e se a quelli per la naturale indole s'assomigliano.

Benissimo.

Ma gli stessi uffici non son da commettere alle identiche nature?

Gli stessi.

Così, dopo un lungo giro, noi siam ritornati allo stesso punto di prima e ammetteremo non esser contro natura l'assegnare la musica e la ginnastica alle donne de' nostri custodi.

No da vero.

La legge dunque che ponevamo, non era impossibile, nè simigliante a un puro voto, da che la stabilivamo sul fonda-

mento di natura; sì piuttosto il contrario uso che oggi si seguita, è, come si pare, contro natura.

Così pare.

Ma la nostra ricerca non era appunto questa: se noi dicessimo cose possibili e veramente buone?

Questa appunto.

E che veramente eran possibili, è rimasto inteso?

Sì.

Che siano anco ottime, non avremo a convincercene in appresso?

Manifestamente.

A fare atta alla custodia dello stato una donna, non è egli vero che non ci servirà una istituzione diversa da quella che ad essa custodia medesima ci fa gli uomini idonei, massimamente che trova un' identica natura?

Diversa no.

Come la pensi quanto a questo punto che qui?

A proposito di che?

Credi tu che uno sia migliore e men buono un altro tra gli uomini, ovvero tutti uguali li estimi?

No da vero.

Ora nello stato che noi fondiamo, credi tu ci riusciranno migliori custodi gli uomini che abbiano sortito questa tale educazione onde abbiamo discorso, ovvero i calzolai, educati soltanto a tagliare tomaie?

Ridicola è la dimanda che tu mi fai, egli rispose.

Intendo, replicai; ma di'? anco tra gli altri cittadini non saran gli ottimi questi?

Di gran lunga.

E ancora: tra le donne, queste donne che qui non saranno pure le ottime?

Anco questo è certo, diss' egli.

E v'ha nulla di meglio per uno stato che aver' ottimi uomini e donne?

Nulla di meglio.

La musica e la ginnastica, come siam venuti dicendo, ove sian coltivate, non ci daranno appunto cotale effetto? 457.

Come no?

Non soltanto possibile dunque, ma anco ottima instituzione stabilirem noi per lo stato.

Così è appunto.

Spogliare adunque i lor corpi dovranno le donne de' nostri custodi, dappoichè si vestiran di virtù e non di cenci (11), e aver comune con essi la guerra e ogni altro modo di custodia dello stato e non far altro che questo; in ciò medesimo la parte più leggiera dovrà alle donne commettersi, anzi che a gli uomini, per cagione del sesso più debole; l'uomo poi che ride in veder nude le donne, che per ottimo fine fanno loro esercizi, di sua veramente ridicola sapienza immaturo cogliendo il frutto (12) non sa affatto, come si pare, nè ciò onde ride, nè quel che si fa. Imperciocchè a ragione si dice e si ripeterà sempre, che bello è ciò che è utile, e ciò che ne nuoce, brutto.

Precisamente.

Capo VII. Ecco dunque un maroso che, parlando della legge che si riferisce alle donne, noi diremo d'aver superato, senza restarne sommersi, nel porre per legge che affatto gli stessi instituti hanno da seguitare tanto i nostri guerrieri quanto le donne guerriere; ma in certo modo il discorso è riuscito a provare che le cose dette erano possibili ed utili.

Da vero, diss'egli, che tu sei sfuggito a non piccolo flutto.

Eppure nol dirai più grande, ripresi io a dire, quand'abbia visto quello che viene in appresso.

Vediamo adunque; parla.

In seguito a questa e alle precedenti viene, cred'io, quest'altra legge.

Quale?

Che queste donne a tutti questi uomini siano comuni, e niuna conviva in privato con alcuno di essi; e pur comuni siano i figliuoli, nè il padre il figlio conosca, nè il figlio il padre (13).

Da vero che questo è a creder più duro, sì che possibile sia, e sì che sia utile.

Quanto all'utilità, ripres'io, non credo possa mettersi in dubbio, non sia un bene grandissimo la comunanza delle donne

e de' figli, se pur sia possibile; quanto all'esser possibile o no, cred'io, v'abbia dubitazione grandissima.

Dell'uno e dell'altro punto, rispose egli, si potrebbe ben dubitare?

Tu annunzii, ripresi io, una sfilata di difficili argomenti; io credea veramente da uno d'essi potermi cavare le gambe, se almeno utile ti paresse, e che resterebbemi soltanto se sia possibile o no.

Non c'è sfuggito, diss'egli, che tu ci scappavi, e per ciò fa' dell'uno e dell'altro capo dimostrazione.

Bisogna, diss'io, alla sentenza sommettersi: ma concedimi almen questa grazia di lasciarmi un momento scialare, come appunto coloro che sono indolenti di spirito, sogliono pascersi de' lor proprii pensieri, quando da soli lasciano libero corso alla mente. Essi in fatti, prima d'aver trovato in che modo potrà riuscire quel che vagheggiano, ciò pretermesso, al fine di non affaticarsi nella consulta di quello che sia e non sia possibile, ritenendo invece come già reale quello che si propongono, accomodano tutto 'l resto, e son tutti allegri d'enumerare le cose che faranno, verificatosi il lor desiderio, l'animo loro indolente con ciò vieppiù indolente rendendo. Or bene anch'io sento quella loro medesima debolezza, e bramo gettarmi dietro le spalle e rimandare a più tardi l'esame, se possibile sia quello che dico; ma possibile ritenendolo, fin d'ora considererò, se tu mel permetta, come i rettori degli Stati accomoderebber le cose, se così fossero, e quale veramente sarebbe la maggiore utilità per lo Stato e pe' guerrieri. Questo mi proverò a considerar teco per primo e quell'altro punto in appresso, se tu me ne dia buona licenza. 458

Ben tel permetto, diss'egli, e fa la tua indagine.

Io credo pertanto, mi feci a dire, che se i reggitori saranno degni di questo nome, ed ugualmente gli ausiliatori loro, i guerrieri, ben vorranno adempier questi alle prescrizioni della legge, e quelli dar loro disposizioni sempre in osservanza alla legge e ad essa conformandosi in tutto quello che sarà alla loro autorità rilasciato.

Ben è probabile, disse egli.

Tu pertanto, loro legislatore, ripresi a dir io, com' hai fatto la cerna degli uomini, così anco le donne, dopo averne fatto la scelta, le assegnerai, quanto possibile sia, a seconda della natural simiglianza. Tutti costoro poi avendo in comune l'abitazione e la mensa, e niuno nulla possedendo in privato, saran sempre insieme, e insieme frequentando i ginnasi e sempre insieme praticando per tutte le necessità della vita, dalla loro propria natura, cred' io, saranno spinti a congiungersi insieme. Non ti pare io dica cose che dovranno per necessità passarsi al modo che dico?

Non per necessità geometrica, egli rispose, ma per erotica necessità, la quale rischia sia anco più stringente di quella, per persuadere e trascinarsi dietro la moltitudine.

Capo VIII. Da vero, diss' io; ma dopo tutto ciò, o Glaucone, congiungimenti disordinati e fare che che talenti, nè sia secondo pietà, non tollereranno già i magistrati in uno stato tutto di uomini beati.

Almanco non sarebbe giusto.

Egli è dunque manifesto, che noi faremo maritaggi tanto santi quanto fia possibile: e dove santi siano, saranno meglio proficui.

Benissimo.

Ma e come saranno essi più vantaggiosi? questo mi spiega, 459. o Glaucone. Imperocchè in casa tua veggo che allevi cani da caccia e gran numero nobili uccelli. Che forse, in nome di Giove, ha' tu mai messo mente a' loro connubi ed alla figliazione loro?

Che c'entra questo? dimandò egli.

Anzi tutto anco tra questi medesimi che son generosi di razza, non ve n' ha e non ne nascono taluni di tutti gli altri migliori?

Sì che ve n' ha.

E tu li ottieni da tutte le coppie ugualmente, ovvero ti studi, affinchè ti nascano dalle migliori?

Dalle migliori.

E di' ancora: dalle più giovani o dalle più vecchie od anzi da quelle che sono nel fior dell'età?

Da quelle appunto che sono nel fior dell'età.

E se così non ti nascesse la specie, credi tu, che molto inferiore l'avresti e degli uccelli e de' cani?

Di certo, diss'egli.

E quanto a' cavalli, seguitai io, e a gli altri animali? che forse la vada altrimenti?

Sarebbe assurdo, rispose.

Poffar Bacco, ripresi io, che cime d'uomini, o amico dolcissimo, che ci vorranno per reggitori, se anco per la specie umana la cosa va allo stesso modo.

Certo che la va al modo medesimo, rispose egli, ma perchè dici questo?

Ed io: perchè sarà ad essi mestieri usare di molti rimedi. Un medico qual si sia anco deboluccio noi ritenevamo bastasse pe' mali, che non han bisogno di farmachi, e dimandano soltanto di seguire una dieta; ma quando bisogni aver ricorso a' rimedi, noi sappiam bene che è mestieri d'abilissimo medico.

Verissimo; ma a che tutto ciò?

Ecco, risposi: a molte menzogne ed all'inganno rischia abbiano da far ricorso i nostri reggitori a profitto de' lor amministrati; e noi abbiamo affermato che menzogne ed inganni son utili solo in apparenza di rimedi.

E a ragione, diss'egli.

Ne' connubi pertanto e nella procreazione della prole questa maniera di rimedi, pare, si applicherebbe benissimo.

Come?

Secondo i principii che abbiam stabilito, gli uomini meglio eletti dovrebbero trovarsi, quanto più spesso è possibile, con le donne migliori, e tutt'al contrario gli uomini vili con le donne da poco, e di que' primi i nati dovrebbono allevarsi e di quest'altri no, se 'l nostro gregge ha da essere daddovero eccellente; e tutto ciò fare per di più senza che alcuno lo sappia all'infuori de' reggitori medesimi, se l'armento de' custodi dello Stato ha da tenersi da ogni sedizione lontano.

Benissimo, disse egli.

Non sarebbero dunque da stabilirsi per legge alquante religiose solennità, nelle quali accorremo insieme le spose e gli sposi, e far sacrifici e' nostri poeti dettar inni convenienti alle nozze? Il numero poi de' connubi lo rimetteremo nella potestà de' reggitori, affinchè, quanto è possibile, conservino lo stesso numero d'uomini, tenendo d'occhio alle guerre, alle malattie e ad ogni altra specie di malanni, sì che 'l nostro Stato nè troppo popoloso addivenga nè si sminuisca.

460

Bene, diss'egli.

Con tanta avvedutezza poi, cred'io, saranno da assegnare le proprie parti a ciascheduno che 'l dappoco, onde noi parlavamo, accagioni sempre la fortuna del congiungimento che gli sia toccato, e non mai i magistrati (14).

Anco questo benissimo, disse egli.

Capo IX.

A' giovani invece che si siano mostrati prodi, vuoi in guerra, vuoi altrove, com'altri e abbondevoli doni e premi son da assegnarsi, così sarà da dare licenza d'avere con le donne commercio, affinchè, sotto questo pretesto, il maggior numero di figli siano ingenerati da essi.

Dirittamente.

I nati poi, a mano a mano che vengano alla luce, se li prenderanno in custodia le magistrature a ciò preposte, sia d'uomini sia di donne, sia d'uomini e donne ad un tempo; perchè comuni le magistrature saranno alle donne ed a gli uomini.

Sì.

E i nati d'eletti padri, a mio avviso, se li porteranno in un luogo chiuso, dappresso apposite nutrici, che abiteranno in qualche appartato luogo della città; quelli invece degli uomini da poco, e se mai alcuno ne venisse alla luce imperfetto da gli altri, li nasconderanno, com'è ben conveniente, in luogo oscuro e secreto (15).

Certo, rispose egli, se s' ha da conservare pura la schiatta de' guerrieri.

E non ne veglieranno eziandio all'allevamento, sì conducendo al chiuso le madri, quand'abbiano 'l turgore del latte,

usando tuttavia d'ogni industria, affinchè nessuna di esse la propria prole non riconosca, e sì altre femmine procacciando ben provvedute di latte, ov'elleno non fossero buone ad allattare? e d'esse medesime poi non avran cura, perchè troppo tempo non spendano nel dar latte, le veglie notturne e le altre fatiche alle nutrici e alle altre donne lasciando?

Ben facile invero tu rendi la procreazione de' figliuoli alle femmine de' guerrieri.

E ciò va bene, io ripresi; ma continuiamo diritti allo scopo che ci siamo proposti. Noi abbiam detto che la prole ha da essere ingenerata da' parenti nel fior dell'età.

Verissimo.

Ora non pare anco a te, che 'l vero momento del fiorir della età sia per la donna a' vent'anni, e a trenta per l'uomo ([16])?

Perchè ciò? dimandò egli.

La donna dunque, ripresi io, incominciando dal ventesimo anno insino al quarantesimo partorirà figliuoli allo Stato; l'uomo poi, dopo lasciata scorrere la giovinezza più acerba, da questo punto ingenererà figliuoli allo Stato insino all'anno cinquantesimo quinto.

Per l'uno e per l'altra in fatti, diss'egli, questo è proprio il fiorente vigore del corpo e dell'intelletto. 461.

Che se taluno adunque o al di là di questo limite della età, o d'esso al di sotto, s'accosti a generar per lo Stato, noi diremo, ch'e' non fa nè pia nè giusta azione ([17]), sendo che ingeneri allo Stato un figliuolo, che, se la cosa rimanga nascosta, verrà al mondo non già concepito in mezzo a' sacrifici e alle preghiere, che per ogni connubio innalzeranno sacerdotesse e sacerdoti e la città tutta quanta, perchè da buoni padri nascano figli migliori, e da utili cittadini anco più utili, ma sì tra le tenebre concetto e per forza d'incontinenza.

Dirittamente, diss'egli.

La stessa legge, seguitai io, varrà eziandio per colui, che nella età essendo del generare, accosti donne che siano in quella medesima età, non per mandato del magistrato: spuria in fatti, non legittima e non sacra diremo ch'e' dà la prole allo Stato.

Ed egli: benissimo.

Quando poi le donne e gli uomini abbian passata la età del generare, li lasceremo liberi di congiungersi, cred'io, con chi vogliano, fatta eccezione per la figlia, per la madre e per le figlie delle figlie e per la madre della propria madre (18); ed ugualmente le donne, eccezione fatta pel figlio e pel padre e per gli agnati ascendenti e discendenti loro, questo massimamente raccomandando d'avere a cuore, che non mettano al mondo frutto veruno; che se mai venisse loro alcun nato per forza di circostanze, l'abbian da esporre, non dovendo esso allevarsi.

Anche tutto questo, diss'egli, è ragionato a dovere; ma i padri e le figlie e tutto 'l resto che tu hai nominato, come si riconosceranno in tra loro?

In verun modo, risposi; ma dal giorno in che uno de' nostri siasi fatto marito a una donna, quanti nascano pargoli, entro al settimo e al decimo mese da quel giorno tanti chiamerà figliuoli se maschi, e figlie se femmine, e dessi lui chiameranno padre; e così poi in appresso i nati di loro eglino appelleranno figliuoli de' figli loro, e dessi da loro parte nonni e nonne, e a quanti siano venuti al mondo nel tempo che i padri e le madri loro ingeneravano, daran nome di fratelli e sorelle, sì che non abbiano, come appunto noi dicevamo, gli uni a gli altri ad accostarsi. Fratelli e sorelle in vece, la legge stabilirà, possano insieme unirsi, se così porti la sorte e tale sia della Pizia il responso.

Benissimo, disse egli (19).

Capo X. Questa pertanto, o Glaucone, e di questa maniera è la comunanza delle donne e de' figli infra' custodi del tuo Stato; com'ella sia a tutto il reggimento consentanea ed ottima veramente, questo bisogna ora per via di ragionamento fermare. Non è egli questo che s' ha da fare?

462. Questo appunto, per Giove, egli rispose.

Ma per convincercene non bisogna incominciare dal dimandare a noi stessi, quale direm noi il massimo bene per la costituzion d'uno Stato, sì che in esso il legislatore fisandosi, emani le leggi, e quale poi il massimo male, e venir poscia

considerando, se ciò che sin'ora abbiamo discorso, quadri con quel massimo bene e col male non quadri?

Per l'appunto, diss'egli?

V'ha egli peggior male per uno Stato, di quello che lo spezza e d'uno che era, ne fa molti? ovvero bene maggiore di quello, il quale insieme l'accoglie e gli dà unità?

No, che non v'ha.

E non ne lega appunto insieme la comunanza delle gioie e de' dolori, che è quando i cittadini tutti, per quanto è possibile, del pari s'allegrano e s'addolorano de' medesimi eventi e delle perdite stesse?

Affatto, rispose.

Separarsi invece quanto a ciò stesso gli uni da gli altri lo Stato dissolve, quando, vo' dire, addoloransi alcuni e gli altri tutti s'allietano pe' medesimi casi che allo Stato e al suo andamento ne incolgono?

Come negarlo?

E ciò non procede appunto da questo, che, nello Stato, non si pronunziano unanimamente le voci mio, non mio, e così poi da me alieno, e simiglianti?

Senza dubbio veruno.

In qualunque Stato invece il massimo numero de' cittadini d'una medesima cosa dica: questa la mi concerne o la non mi concerne, ivi il reggimento procederà ottimamente ([20])?

Benissimo.

E lo stesso dello Stato che quanto più da vicino ad un sol uomo assomiglia; per esempio, quando ad uno di noi s'ammala un dito, tutto 'l nostro complesso del corpo e dell'anima, organato a unità da ciò che in esso ha l'imperio, di quel dolore s'accorge, e tutto quanto si duole del membro che ha sofferente, e così dicesi che quel tal uomo è malato ad un dito; e questo stesso discorso suol farsi di qualsisia altra parte del corpo umano, vuoi dal dolor travagliata, vuoi che nel piacer si rifaccia.

Lo stesso discorso appunto, e' rispose; e, ciò che t'eri proposto di ricercare, all'uomo quale tu l'hai descritto, vicinissimo è lo Stato che ottimamente sia governato.

Che che di bene o di male incontri pertanto anche ad un solo de suoi cittadini, cotesto Stato dirà d'averlo incontrato esso stesso, e tutto quanto insieme o se ne allegrerà o ne sentirà cordoglio.

Di necessità, diss'egli, uno Stato ben regolato.

Capo XI. Ma e' parrebb'ora, ripresi io a dire, di ritornare allo Stato nostro, ed osservare se tutto ciò che abbiamo ne' nostri ragionamenti fermato, ad esso si affaccia meglio che ad ogni altro.

463. Da vero che questo è da fare, diss'egli.

Che dunque? Hannovi anco negli altri Stati magistrati e popolo come sono nel nostro?

Sì che v' hanno.

E tutti questi infra loro si dan nome di cittadini?

Come negarlo?

Ma, oltre questo di cittadini, qual altro nome dà il popolo negli altri Stati a' magistrati?

In molti di signori suoi, ma negli Stati che si reggono a popolo, questo nome medesimo di magistrati.

E nello Stato nostro che nome darà loro il popolo? oltre che cittadini, che altro dirà che siano i magistrati?

Salvatori ed ausiliarii suoi.

Ed essi come chiameranno il popolo?

Quello che li paga e li mantiene.

I magistrati degli altri Stati che nome danno a' lor popoli?

Servi, diss'egli.

E i magistrati tra loro?

Colleghi in magistratura, rispose.

E i nostri che nome?

Nella custodia dello Stato colleghi.

Sai tu dirmi se tra' magistrati degli altri Stati ve n'abbia, i quali chiamino famigliari loro taluni de' lor colleghi, ed altri invece riguardino come stranieri?

Sì e ben molti.

E non riguardano quelli come cosa tutta loro propria e tali appunto li dicono, e gli altri come affatto stranieri?

Così appunto.

E i tuoi custodi invece? si dà mai caso che un d'essi consideri e chiami straniero a sè stesso tal che gli sia nella custodia dello Stato collega?

No da vero, diss'egli: perchè in qualunque gli accada d'imbattersi, e' farà conto d'essersi imbattuto in un fratello o nella sorella, o nel padre o nella madre, o in un figlio o in una figlia, ovvero ne' nati di questi o ne' loro ascendenti.

Benissimo, ripresi io, tu ragioni; ma rispondi anco a questo: forse che solo a parole stabilirai la parentela loro per legge, o che tutte le loro azioni abbiano a tali nomi a rispondere; sì che a' parenti rendano l'onore e l'osservanza che la legge prescrive, e stiano a' parenti soggetti, o che altramente non avran bene nè da gli dei, nè da gli uomini, come quelli che se altramente si comportassero, non praticherebbero nè pietà, nè giustizia? Non risuoneranno queste massime qui per la bocca de' cittadini tutti quanti alle orecchie de' fanciulli alla bella prima, sì a rispetto de' padri che loro vengan mostrati, e sì degli altri congiunti?

Queste appunto, e' rispose; sarebbe in fatti ridicolo risuonassero ognor su le bocche nomi di parentela senza gli atti corrispondenti.

Così dunque in questo nostro, più che in qualunque altro tra tutti gli Stati, si troveranno d'accordo nel dire, secondo che bene o male incontri ad un solo: le mi van bene le cose, ovvero: le cose mie vanno male.

Verissimo, diss'egli.

Ma in forza di questa tal persuasione e di questo modo di dire, non affermavamo noi, che di conseguenza piaceri e dolori eran comuni? 464.

E dirittamente l'abbiamo affermato.

Ora cotal comunanza non sarà tra' cittadini del nostro Stato massimamente, fino a darle nome di cosa propria; e giungendo a tale nella comunanza di tutto, dolori e piaceri non saranno per tutti i medesimi?

Certo.

E causa di ciò, all'infuori d'ogni altra instituzione, non è

ella la comunanza delle donne e de' figli, stabilita pe' custodi dello Stato?

Questa certissimamente.

Capo XII. Ma noi abbiamo ammesso quello che è 'l massimo bene d'uno Stato, quando lo Stato ben governato abbiamo agguagliato al corpo che risente il dolore o 'l piacere che prova una sua parte.

E a diritta ragione, diss'egli, l'abbiamo ammesso.

Cagione adunque del massimo bene dello Stato ci si manifesta la comunanza de' figliuoli e delle donne tra' custodi di esso.

Da vero, diss' egli.

Ed anco con ciò che innanzi abbiam detto, questo è d'accordo: abbiamo in fatti affermato, se non m'inganno, che nè proprie abitazioni, nè terre, nè possedimento di sorta aver dovevano, ma da gli altri il sostentamento ricevendo, a mercè della custodia che esercitano, tutti se l'abbiano da consumare in comune, ove custodi veramente abbiano ad essere dello Stato.

Ed egli: benissimo.

Non è poi vero che, com'io affermo, le norme già prima stabilite, e più ancora queste che ora siam venuti fissando, fanno di cotestoro veri e propri custodi, nè lasciano sia lacerato lo Stato, lor proprie non chiamando le cose medesime, ma quale l'una e quale l'altra, e uno traendosi a casa quello che possa, per possederselo solo e separatamente da gli altri, e un altro alla sua propria e diversa, vuoi si tratti di donne o di figliuoli, piaceri e dolori così procurandosi affatto particolari; laddove invece con un criterio medesimo intorno a ciò che ci appartenga, ad un solo e medesimo scopo mirando tutti, per quanto è possibile, proverebbero gli stessi dolori e gli stessi piaceri?

Da vero, diss' egli.

E di'? processi e querimonie reciproche non andranno affatto lontane da cotestoro, per questa vera ragione del non possedere nulla in proprio all'infuori del corpo ed avere tutto comune? Onde in fatto ad essi accade d'esser senza i dis-

sensi, pe' quali gli uomini contrastano tra di loro pel possesso sia de' lor beni, sia delle donne o sia de' congiunti?

Di necessità, diss'egli, ch'e' ne saranno senza.

E nemmeno azioni giuridiche nè per violenza, nè per contumelie e' s'intenteranno tra loro; da che noi sosterremo sia giusto ed onesto, pari a pari d'età venga in soccorso, facendo loro un necessario dovere della tutela della vita.

Bene, diss'egli.

Ed anco questo avrà di buono la nostra legge, seguitai dicendo: che se uno per soddisfare alla collera, maltratti un altro, non passerà poi a risentimenti anco più gravi (21). 465.

Perfettamente.

Al più vecchio sarà mandato di comandare e di punire i più giovani.

La è cosa manifesta.

E certamente che un giovine, se non gliel comandino i magistrati, non avrà ardimento di far violenza a un più vecchio di lui, nè, come si par probabile, di percuoterlo, nè per altro modo, cred'io, gli farà onta; chè due buone guardie a impedirnelo saranno il timore e la reverenza: la reverenza che lo riterrà dal mettere le mani addosso a' genitori, il timore poi che gli altri non corrano in soccorso di chi per sua mano soffre, vuoi come figli o fratelli, o padri, che a lui si riguardano (22).

Così in fatti si passan le cose, diss'egli.

Perfetta pace dunque, per queste leggi, s'avranno i cittadini in tra loro?

Ed essi in tra loro non essendo in discordia, non è affatto a temere che 'l rimanente dello Stato o contr'essi o in tra sè a sedizione si levi.

No di certo.

Per rispetto alla decenza io mi ristò dal venirti qui enumerando tutti i mali minori, ond'eglino sarebbono liberi, delle adulazioni a' ricchi, se poveri; delle sollecitudini e de' crepacuori a cui vanno incontro per l'allevamento de' figli e per procacciarsi danaro pel mantenimento della famiglia, ora prendendolo a prestito, ora negando il lor proprio debito, ora

facendone d'ogni maniera per metter poi 'l danaro nelle mani delle donne e de' servi, o darlo loro a riporre [23]; e poi tutti gli altri casi che loro incontrano, volgarmente noti, ignobili, nè degni che se ne parli.

Capo XIII. Sono cose, diss'egli che le vede anco un cieco [24].

Liberi da tutto ciò, vivranno una vita beatissima, più felice eziandio che non quella che vivano i coronati in Olimpia.

Come?

Per una picciola parte de' beni che toccano a' nostri guerrieri, quelli là si proclaman beati. Ma la vittoria de' nostri è più splendida e 'l loro mantenimento a pubbliche spese più completo. Per questo che la vittoria ch'essi riportano, è salvezza di tutto lo Stato, esso ne li rimerita col nutrimento, e provvedendo a tutte le necessità della vita per loro e pe' figli; questo è 'l premio ch'essi in vita ricevono dallo Stato e dopo morte hanno sepoltura condegna.

Be' premi invero, diss'egli.

Ti ricordi ora, ripres'io, del rimprovero che c'era fatto non so più da chi [25], che noi non facevano i nostri custodi felici, 466. perchè, potendo aver essi ogni cosa, non avrebbero avuto nemmeno i beni che sono a' cittadini comuni? Noi allora abbiam detto che di ciò, se ci cadesse in acconcio, avremmo fatto altra volta considerazione, ma pel momento veri custodi formavamo i custodi nostri e la città, quant'era in poter nostro, facevamo beatissima, non guardando affatto a fare felice un solo degli ordini che sono in essa?

Me ne ricordo, diss'egli.

Or bene; la vita de' nostri guerrieri, se più bella e miglior ci apparisce che non quella de' vincitori coronati in Olimpia, la non ci parrà affatto da confrontarsi con quella de' calzolai e degli altri artieri e de' contadini?

Parmi che no, rispose.

Se non che, quello che allora diceva, ben è giusto sia qui ripetuto, che, cioè, se 'l guerriero si studierà a divenire felice a questo patto di non esser più il custode dello Stato, nè gli basterà più questa vita misurata e sicura, anzi ottima, come noi la diciamo, ma, lasciandosi dominare da una stolta e pue-

rile opinione in proposito della felicità, s'agiterà per impossessarsi violentemente di tutto quello che è nello Stato, finirà col conoscere che daddovero sapiente era Esiodo quando disse che in certo modo la metà è maggiore del tutto ([26]).

Se segua il mio proprio consiglio, e' si terrà a questa vita contento.

Tu approvi dunque, diss'io, questa comunanza delle donne con gli uomini, che siam venuti dichiarando, e nella educazione e ne' figli e nella custodia de' cittadini; e che nello Stato restando, od uscendo ad oste, abbiano insieme a far buona guardia, e dare insieme come i cani la caccia, e tutto in ogni modo, per quanto è possibile, avere a comune? E così facendo, tu ammetti, che farebbono il meglio possibile, nè già opererebbero contro la natura femminile in relazione a quella dell'uomo, in quanto l'una e l'altra son fatte per vivere in comune?

Sì che io ne convengo, rispose.

Ed ora, ripresi a dir io, questo ci resta a discorrere, se proprio anche nel genere umano, come nelle altre specie animali, sia questa comunanza possibile, e in che modo possibile. Capo XIV.

Ed egli: tu m'hai prevenuto, dicendo quello ch'io stava per soggiungere.

Quanto alla guerra, diss'io, credo bene sia manifesto in che modo farannola.

In che modo? dimandò egli.

La faranno in comune; e oltre a ciò condurranno alla guerra quanti de' figli loro siano gagliardi, affinchè, come fanno i figliuoli degli altri artefici, veggano co' loro occhi ciò che, fatti maturi, dovranno praticare essi medesimi: ed oltre al vedere dovranno ministrare e dar mano alle cose di guerra e così 467. prestare servizio a' padri e alle madri loro. Non hai tu avvertito quello che accade nell'arti, come, per esempio, i figli de' vasai prestando loro servigi per lungo tempo, stanno a vedere prima di metter mano alla ruota?

Certo.

Che forse con maggior cura avranno da educare costoro i

propri figliuoli che non i loro i guerrieri, per via d'esperienza e di star a vedere ciò che loro si spetta?

La sarebbe in vero cosa degna di riso, diss'egli.

E v'ha di più che ogni animale più vigorosamente combatte alla presenza di quelli che ha generato egli stesso.

Così è veramente: se non che, o Socrate, v'è pericolo non lieve, ch'essi battuti, come suole in guerra avvenire, non trascinino nella propria ruina i lor figli, rendendo così impossibile di rialzarsi allo Stato.

Il vero tu dici, soggiunsi io, ma penserai bene, che la prima cura da aversi sarà questa, ch'essi non corran pericolo?

No da vero.

E se mai un periglio abbian da correre, non sarà appunto il caso di correrlo quando, superandolo, riescan migliori?

Manifestamente.

E credi tu non abbia molta importanza, nè valga la pena di correre anche un qualche pericolo, purchè veggano le cose di guerra i figliuoli che saranno per diventare uomini di guerra?

No, v'ha bene il suo vantaggio in ciò che tu dici.

Questo dunque dovrà procurarsi per primo, che spettatori della guerra siano i ragazzi, poi industremente cercare la lor sicurezza, e così tutto andrà bene: non è egli vero?

Sì.

Pertanto i padri, per quanto è possibile a gli uomini, non saranno ignari, ma sapranno benissimo quali tra le spedizioni sian perigliose e quali no.

Probabilmente, diss'egli.

E a queste li condurrano, per l'altre poi prenderanno le necessarie cautele.

Giusto.

E lor si daranno, seguitai io, per reggitori non già uomini di minimo conto, ma anzi tali che per esperienza e per età siano idonei ad esser duci e maestri.

Così sta.

Tuttavia, dovremo pur dire, che molte cose contro la espettazione spesso ne accadono.

Certo.

Per questi casi che qui, o amico, bisogna metter fin da principio le ali a' pie' de' ragazzi, affinchè, se ve ne sia necessità, volando si mettano in salvo.

Che intendi di dire? dimandò egli.

Fino dalla più tenera età, ripigliai io, bisognerà farli montare a cavallo, e bene ammaestrati nel cavalcare, condurli spettatori della battaglia, non già sopra ardenti destrieri e da guerra, ma sopra i più veloci e a governarsi i più facili. Che così vedranno benissimo il fatto loro e, quando se ne dia 'l caso, si metteranno prontamente in sicuro, seguendo i capitani più vecchi.

Diritto, diss'egli, parmi, che tu ragioni.

E quanto alla guerra? seguitai io; com'avranno da contenersi i guerrieri in tra loro e a rispetto degl'inimici? Veggo io giusto o no? 468.

Di' su, rispos'egli, come la vedi.

Chiunque di essi, rispos'io, abbandoni la sua ordinanza o getti via le armi, o faccia qualche altro consimile atto, per la mala indole dell'animo suo, non sarà da porre tra gli artieri o tra' contadini?

Per lo appunto.

Chi si lasci prender vivo dall'inimico, non dovrà ad esso lasciarsi, perchè ne usi a sua posta ne' campi?

Benissimo.

Chi invece primeggiato abbia e siasi coperto di gloria, non pare a te, che anzi tutto dovrà, al cospetto dell'intiero esercito, essere incoronato a volta a volta da cadauno de' fanciulli e de' giovani, che hanno fatto la campagna insieme con lui? Non ti pare?

A me sì.

E ancora: gli avranno a dare la destra?

Anche questo.

Quest'altra cosa però, diss'io, certamente che tu non l'approvi.

Quale?

Che baci e sia baciato da ognuno.

Anzi più che tutte le altre, soggiunse, e alla legge fo que-

st'aggiunta: che fino a tanto siano in campagna, a nessuno sia lecito di rifiutarglisi se lo voglia baciare, affinchè, se mai cada amoroso o d'un maschio o d'una femmina, vieppiù ardimentoso sia per conseguire il premio del suo valore.

Benissimo, aggiunsi io; tanto più che all'uomo prode s'apprestano più frequenti le nozze che non a gli altri, e quindi più spesso degli altri avrà da fare di tali scelte, affinchè quanti più figli nascan di lui, come già è stato detto (27).

Certo lo abbiamo detto: soggiuse egli.

Capo XV. Che anzi, anco secondo Omero di così fatte onoranze è giusto rimeritare quanti sono prodi tra' giovani; narra in fatti Omero che essendosi segnalato nella battaglia, fu onorato Ajace d'un intero tergo di bue (28), onoranza che ben s'addice ad un giovine e a un forte, avvegnachè da essa non soltanto gli viene decoro, ma eziandio gli si accrescon le forze.

Benissimo, diss'egli.

Noi ubbidiremo dunque in ciò ad Omero, e ne' pubblici sacrifici e in tutte le ricorrenze consimili, a' prodi, per ciò che prodi siansi addimostrati, onore tributeremo negl'inni e co' modi che ora abbiam detto, oltre a ciò « e di seggio e di tazze e di vivande (29) » renderem loro onore, affinchè nel tempo medesimo che loro onor tributiamo, cresciam forze a' prodi, uomini e donne.

Ottimamente ragioni, diss'egli.

Or bene; di coloro che cadono sul campo di battaglia, chi muoia, dopo conseguita splendididissima gloria, non direm noi per prima cosa che alla razza d'oro appartiene (30)?

Certissimamente.

E non presterem poi fede ad Esiodo, che quando cadono uomini di questa razza che qui

469. » Puri demoni e santi e d'ogni male
» Saldi proteggitori essi per l'uomo
» Addivengon sotterra e suoi custodi (31) »?

Di certo che gli darem fede. Consultato per ciò il dio, come s'abbiano da compor nella tomba gli uomini accolti nel

numero de' demoni e degli dei, e con quali privilegi, così appunto li comporremo, nel modo ch'egli ne indichi?

Perchè no infatti?

E nella successione del tempo, a' sepolcri loro presterem culto e li avremo in onore come di demoni ch'essi sono. E le stesse onoranze stabiliremo ugualmente per legge, se alcuno d'essi che in vita si sono per virtù segnalati, a vecchiezza o per altro modo soccomba?

Sarebbe ben giusto veramente, diss'egli.

E di' ancora: verso i nemici come si comporteranno i nostri guerrieri?

In che mai?

Primieramente quanto al servaggio, ti par egli giusto che Elleni Elleniche città in servaggio riducano, o non dovrebber piuttosto, quant'è possibile, non consentirlo a qual altro Stato si sia, e pigliare il costume di risparmiare la razza ellenica per paura di cadere in servitù de' barbari (32)?

Certissimamente e ad ogni costo che importa (33), rispose, risparmiare gli Elleni.

Nè dunque possederanno servo che Elleno sia, ed ugualmente eziandio a gli altri Elleni consiglieranno?

Certissimamente, rispose, tanto più che così volgerebbonsi contro a' barbari e s'asterrebbero dal far la guerra in tra loro.

E ancora? spogliare, seguitai dicendo, fuorchè dell'armi, i morti, una volta che abbiano la vittoria, sta egli bene? o non è questo un pretesto pe' vili a non attaccare chi ancora combatte, quasi che adempiano ad un loro dovere, quando stan richinati sopra un cadavere; e già molti eserciti per questa specie di rapina non andaron perduti?

Certo.

Non ti pare illiberale affatto e bassamente cupido spogliare un morto, e proprio d'un animo debile e piccolo trattar da nemico il cadavere d'un morto, quando omai il nemico se n'è volato via e n'ha lasciato solo ciò che gli serviva a combattere? Non credi tu che quanti a questa maniera comportansi, affatto non sian diversi da' cani, i quali se la piglian co' sassi che sono scagliati contro di loro, senza addentar chi li scaglia?

Minimamente invero, egli rispose.

Bisogna dunque lasciar andare quest'uso di spogliare i morti e tutti i divieti che si fanno di rilevarli?

Ed egli: sì davvero, per Giove, che bisogna lasciarli andare.

Capo XVI. E neppure porteremo ne' templi le armi per farne dedicazione solenne, massimamente poi quelle degli altri Elleni, se 470. pure ci stia alcun poco a cuore la loro benevolenza; più poi temeremo non sia una contaminazione del tempio portarvele strappate a' nostri, se pure il dio altrimenti non ci faccia precetto.

Benissimo, egli interruppe.

E ancora? quanto al saccheggiare terre dell'Ellade e all'abbruciare le abitazioni come si comporteranno per te i nostri guerrieri a rispetto degl'inimici?

Se tu, rispose, manifesti come la senti, io l'ascolterò volentieri.

A me, diss'io, parrebbe non avesser da fare nè l'una cosa nè l'altra; ma soltanto portarsi via la raccolta dell'anno. E vuoi te ne dica il perchè?

Certamente.

Guerra e discordia, pare a me, che, come sono due nomi diversi, così effettivamente siano due diverse cose, che si riportano a fini distinti. Dico dunque che sono due cose diverse, l'una dimestica e quasi per cognazione congiunta, l'altra straniera e a così dir peregrina. Alla nimistà infatti d'un de' nostri si dà nome di ribellione, a quella invece d'uno che ci sia estraneo, di guerra.

Affatto secondo convenienza tu parli, diss'egli.

Or guarda, se convenientemente dica anco questo: io sostengo pertanto, che la gente Ellenica è prossimo in fra sè, e per sangue congiunta; alla barbarica invece ella è forestiera e da essa diversa.

Bene, diss'egli.

Gli Elleni quindi co' barbari e i barbari con gli Elleni diremo che fan la guerra, quando tra loro combattono, e che naturalmente nemici sono; e a questa loro nimistà s'ha da

dare nome di guerra. Ma quando facciano qualcosa di simigliante Elleni contro Elleni, affermeremo, che per natura sono amici tra loro, che l'Ellade per cotal fatto è ammorbata e in rivolta, e a questa specie d'inimicizia qui sarà a dar nome di rivoluzione.

Io, rispose, pienamente concordo che così è da stabilire.

Or guarda, diss'io, che in questa rivoluzione, com'ora l'abbiamo chiamata, dovunque essa sia, e qualunque sia la città che a gl'interni ordini si ribelli, se si saccheggino le campagne gli uni gli altri, e si diano fuoco alle case, affatto opera di malvagi la rivoluzione parrebbe e nè l'una parte, nè l'altra aver affetto veruno per la città; chè altrimenti non avrebbono ardimento di disertare la loro madre e nutrice; ma si terrebber paghi quelli che il disopra avessero, di avere per sè i ricolti de' vinti pensando che si acconcerebbono un qualche giorno nè sempre sarebbono in guerra.

Certo che questo sarebbe molto più mite pensare che non quell'altro, diss'egli.

Ma dimmi? dimandai io, la città che tu fondi, non sarà ella Ellenica?

Sì da vero, che l'ha da esser tale.

E buoni e miti non ne saran dunque i cittadini?

Certamente.

E non saran dessi amici a gli Elleni, non riterranno l'Ellade come 'l loro proprio paese e non avranno comuni le cose religiose con gli altri?

Anche tutto questo è certissimo.

Un dissenso dunque con gli Elleni riterranno sia discordia 471. proprio co' loro, nè gli daranno nome di guerra?

No davvero.

E si comporteranno come se abbiano da tornar d'accordo un bel giorno?

Sicuramente.

Con benevolenza adunque li ricondurranno alla buona ragione non guardando nè a ridurli in servitù, nè a distruggerli nell'atto lor del punirli, come correttori ch'eglino sono, non veri nemici.

Così appunto, diss'egli.

Elleni dunque che sono, l'Ellade non metteranno a sacco, nè incendieranno le abitazioni, nè proclameranno loro nemici gli abitanti tutti d'uno stato, uomini donne e fanciulli, ma sì che pochi sono sempre i nemici, gli autori, vale a dir, del dissidio. E per ciò stesso non si proporranno di saccheggiare il territorio, come proprietà di molti che han per amici, nè di ruinarne le abitazioni; ma continueran nel dissenso infino a tanto che gli autori di esso da chi non n'ha colpa e ne soffre, siano costretti a pagarne la pena.

Così, rispose, son'io pure d'accordo, abbiano da contenersi co' loro avversari i cittadini nostri; a fronte de' barbari invece, com'ora si diportano in tra di loro gli Elleni. Poniam dunque questa legge eziandio a' nostri guerrieri: che non abbiano da saccheggiare il territorio nè da dar fuoco alle abitazioni?

Sì che l'abbiamo loro da porre, rispose egli, e così va bene come pure le cose innanzi discorse (34).

Capo XVII. Parmi però, o Socrate, che chi ti lasciasse seguitare a discorrere, non ti ricorderesti più di quello che hai messo da banda (35) per venirci a fare tutti questi ragionamenti che qui: se possibile cioè sia questo Stato, e in che modo sia possibile; imperciocchè se così fosse, di certo che tutto andrebbe in tale stato benissimo, anco ciò che tu hai intralasciato, aggiungo io, perchè co' nemici ottimamente combatterebbero que' guerrieri, non mai staccandosi gli uni da gli altri, come quelli che sanno d'essere e tra loro si chiamano co' nomi di fratelli, di padri e di figli; e se insieme con loro anco le donne andassero ad oste, vuoi nella loro stessa ordinanza, o vuoi alle spalle loro, ma tanto che a' nemici incutesser timore, pel caso che fosse di rinforzi bisogno, ben mi so, che per questa stessa ragione addiverrebbero invincibili. Del pari veggo tutti i beni ch'essi s'avrebbono in pace, ancorachè non ne sia stato toccato; ma ammettendoli io tutti quanti, ed altri infiniti in appresso, dove questo Stato medesimo possibile sia, non ce ne discorrer più a lungo, ma ciò solo ingegnamoci di persuadere a noi stessi, ch'è possibile e com'è possibile, lasciando andar tutto 'l resto.

D'un tratto, ripres'io, tu hai fatto come una scorreria sul 472 mio discorso, nè mi lasci scampo volendo ritrarmi (36). Forse che tu non sai, come a gran pena sfuggito a due marosi (37), tu mi getti sotto al terzo che è 'l più grosso e terribile; quando tu l'abbia visto e n'abbia udito il fragore, vorrai ben concedermi venia che a ragione mi son lasciato vincere dal timore e dallo spavento di sostenere così strana proposta e d'accingermi a farne la indagine.

Quanto più andrai innanzi, soggiunse egli, in questa maniera di discorsi, tanto meno otterrai venia da noi di non dirci com'egli è questo Stato possibile; orsù dunque cel di' nè indugiarti più a lungo.

Non dovremo anzi tutto richiamarci a memoria che siam venuti a questo punto avendo impreso di ricercare la giustizia che sia e che la ingiustizia?

Sì, ma a che? dimandò egli.

Per nulla; ma se arriviamo a scoprire qual è la natura della giustizia, non farem noi ragione, che l'uom giusto non ha da essere punto diverso da quella, ma anzi cotale affatto qual è la giustizia; ovvero ci chiameremo contenti, se, quanto più, le si avvicini e d'essa tenga più che gli altri?

Di questo, diss'egli, ci chiameremo contenti.

Per via d'esempio, ripresi a dir io, noi abbiamo appunto cercato, qual ella sia per natura la giustizia e l'uomo perfettamente giusto, se pur si dia, e quale veramente sarebbe (38); e oppostamente poi la ingiustizia e l'uomo ch'è affatto ingiusto, affinchè, fissando sovr'essi a volta a volta lo sguardo, secondo che ci si appresentassero nel rispetto della felicità o del suo contrario, fossimo poi per noi stessi obbligati a confessare, che colui il quale all'uno o all'altro massimamente assomigli, sarà per aver sorte alla loro simigliantissima, ma non già che tutto questo ammettessimo come possibile.

Egli allora: tu di' vero.

Pensi tu forse che men valente sarebbe un pittore, il quale avendo dipinto il modello d'uomo bellissimo e tutte le parti sue a perfezione condotte, non fosse poi buono di dimostrare che quel tal uomo è possibile?

No da vero, per Giove, egli rispose.

E bene? e anche noi non diremo che abbiam foggiato co' nostri discorsi un modello di Stato perfetto?

Benissimo.

E credi per questo che men bene abbiam ragionato, perchè non siamo da tanto di dimostrare che possibile è fondare uno Stato, quale quello onde si è tenuto discorso?

No da vero, rispose egli.

E questa è proprio la verità, ripres'io; ma se in grazia tua è affatto necessario di provarsi a fare la dimostrazione, come ed in che rispetto la cosa è massimamente possibile, tu, alla tua volta, in ricambio di tale dimostrazione, fammi questa confessione.

Quale mai?

È egli possibile che una cosa sia fatta così appunto come 473. la si dice, o non è egli naturale che l'atto meno che la parola s'accosti a verità, s'anco così a taluno non paia? Lo ammetti tu o no?

Son d'accordo, diss'egli.

Non sforzarmi quindi a provare che in fatto tali propriamente han da esser le cose, quali noi siam venuti esaminandole ne' nostri discorsi: ma se sarem buoni a scoprire com' uno Stato potrebbe esser retto in modo quanto più vicino ai discorsi che abbiamo tenuto insieme, di' che noi abbiamo scoperto che la cosa è possibile, come appunto tu m'imponevi. Non ti chiameresti contento di conseguir questo punto? Io me ne chiamerei veramente contento.

Ed io pure, diss'egli.

Capo XVIII. Or dunque mettiamci come dopo ciò si conviene, a cercare e dimostrare perchè mai le cose negli Stati ora van male; che ne impedisca sian retti a questo modo medesimo; e che per poco mutato, verrebbe lo Stato a questa medesima forma di reggimento, fatto un solo o due cambiamenti, o al certo pochissimi per numero e, per la importanza che si dà loro, di pochissimo conto.

Per l'appunto così, diss'egli.

Fatto un sol cambiamento, ripresi a dire, parmi pertanto

di poter dimostrare che lo Stato verrebbe ad essere appunto così mutato; è vero che 'l cambiamento non è nè lieve, nè facile, ma pure possibile.

Quale mai? dimandò.

Ed io: eccomi giunto a ciò che dianzi agguagliavamo al grosso maroso. Lo dirò tuttavolta, se anche debba esser ricoperto, come da un flutto, dalle risa e dalla vergogna. Pon mente dunque a quello ch'io dico.

Parla, esclamò egli.

Sino a che impertanto, diss'io, o negli stati i filosofi non imperino, o coloro che oggi si chiamano re e potenti, alla sapienza non dian opera sufficiente e verace, e al fine medesimo non cospirino 'l potere politico e la filosofia, ma invece le potenti nature di coloro, che all'uno od all'altra separatamente s'indrizzano, siano da necessità impedite, non verrà, o diletto Glaucone, conforto veruno pe' mali degli Stati, e, com'io credo, nemmeno pel genere umano; nè prima d'allora questo nostro Stato potrà avere esistenza e vedere la luce, quale noi lo siam venuti raffigurando ne' nostri discorsi ([39]). E questo è appunto ciò che m'ha messo addosso tanta paura di favellarne, vedendo bene che affatto contro la comune opinione sarebbe ciò ch'io direi; mentre è daddovero difficile di comprendere come altrimenti non si dia felicità nè privata nè pubblica.

Ed egli: o Socrate, gridò, tale parola n'hai gettato qui in mezzo e tale discorso, che pensa bene, come molti e invero non i più debili, gettate via a un tratto le vesti e afferrate le armi, che s'offrano a ciascheduno in sul momento, ti salteranno addosso per far miracoli di valore; e se tu non li respinga con buone ragioni e non li cacci in fuga, ne pagherai da vero con le beffe la pena. 474.

E non ne sarai, dimandai io, la cagione tu stesso?

Io però, rispos'egli, ho fatto benissimo; tuttavia non t'abbandonerò, anzi ti proteggerò quanto posso, e 'l posso con la mia benevolenza e con le esortazioni, e forse sarò al caso di risponderti meglio d'un altro. Ma ora, forte di tale soccorso, ingegnati di dimostrare a gl'increduli, ch'egli è proprio come tu dici.

Bisognerà provarcisi, ripresi io, da che tu pure una così poderosa alleanza mi offri. Parmi dunque necessario, se vogliamo sfuggire a questi tali che tu accenni, definire dinanzi ad essi, di che fatta filosofi parlando, abbiamo il coraggio d'affermare che ad essi di comandare si spetti, affinchè, fattili conoscere, ci sia possibile di difenderci mettendo in chiaro che a gli uni per la natura loro si spetta occuparsi nella filosofia e condurre lo Stato, a gli altri a quella non accostarsi e obbedir cui comanda.

Sarebbe ben tempo, diss' egli, di dare questa definizione.

Or bene, seguimi per questa via; chi sa per qualche verso non ne facciamo conveniente dimostrazione.

Via dunque, diss'egli.

Sarà egli bisogno, ripresi io, che ti richiami alla mente, o l'hai tu ben presente, che quando diciamo, che uno ama una qualche cosa, dobbiam trovarlo, se pure si sia ragionato diritto, non già amante in parte e in parte no, ma tutto intiero amante?

Capo XIX. Parmi, rispose egli, bisogni richiamarmelo a mente; ch'io non c'intendo bene.

Ad altri veramente, ripresi, si converrebbe, o Glaucone, di parlar come parli; ma ad uomo che è tutto nelle cose di amore, non istà di dimenticarsi che quanti sono nel fiore di giovinezza stuzzicano e commuovono per qualche modo chi ha i bei fanciulli in amore e alle cose d'amore è portato, quasi degni gli sembrino della diligenza sua e de' suoi abbracciamenti. Non vi comportate così con i belli? uno dal naso camuso s'avrà le vostre lodi con l'appellativo di grazioso; all'aquilino d'un altro date 'l nome di naso regale, e cui l'abbia una cosa di mezzo tra' due, dite che lo ha bene proporzionato; i neri di pelle son virili all'aspetto, i bianchi figliuoli degli dei: e per quelli cui dite dal colore del mele, di chi credi tu sia fattura tal nome se non d'un amatore che addolciva con la parola le cose, e cui andava a genio anche il pallore, quando fosse d'un volto nel primo fior dell'età (40)? in una parola vo' mettete innanzi ogni fatta pretesti e date corso ad ogni specie di parole per non allon-

475. tanare da voi nemmen uno di quanti siano nel fiore degli anni.

Se ti piace applicarmi quanto dici di coloro che son dati all'amore, ebbene io tel consento in grazia di questo nostro colloquio.

Ma di' ancora: e quelli che si danno al vino, non vedi tu come alla stessa maniera comportansi, sotto un qualunque pretesto celebrando con amore ogni maniera di vino?

Certo.

Ed anco gli ambiziosi, cred'io, tu avrai bene osservato che si comportano a questo medesimo modo, tanto che se non possano avere la condotta dell'esercito, s'acconciano a comandare a una trittia (41), e se non abbiano reverenza ed onore dai maggiori e più spettabili uomini, da gl'inferiori e da meno si godono d'esser tenuti in onore, conciossiachè vaghi son essi d'ogni maniera d'onore.

Perfettamente.

Ora a questa dimanda mi rispondi sì o no: quando diciamo che uno è amante d'una qualche cosa, vogliam dire che l'ami in tutta la sua specie, o in parte sì e in parte no?

In tutta la specie, egli rispose.

Così dunque anco 'l filosofo diremo ch'è bramoso della sapienza, ma non già di questa parte sì e di quella no, sì di tutta?

Vero.

Di chi dunque faccia il difficile in rispetto delle scienze, massimamente se sia giovine, nè abbia ancora pienamente contezza di ciò che è utile e di ciò che non è, di lui non diremo sia vago d'apprendere nè propriamente filosofo, a quel modo medesimo che di chi è schizzinoso nel mangiare, diciamo che non ha fame nè desiderio di cibo, e non esser già un forte mangiatore ma un fastidioso.

E a ragione così parleremmo.

Chi abbia all'incontro pronto l'ingegno a gustare ogni disciplina e con ardore si getti a imparare nè mai se ne sazii, a questo sì che darem nome di filosofo. Non ti pare?

E Glaucone allora: in gran numero invero e assai strani sarebbero questi tuoi filosofi; perchè, a me pare, che entrerebber nel numero quanti pel piacere d'imparar qualche cosa

son tutti dediti a gli spettacoli e s'avrebbero da contar tra' filosofi quelli stranissimi uditori assidui, che a' veri ragionamenti e ad una discussione qual è questa nostra, non verrebbero volentieri, ma quasi abbiano le loro orecchie appaltate, corron dietro a tutti i cori delle Dionisie, non ne lasciando uno solo nè di quei di città nè di quelli della campagna ([12]). Ora a tutti costoro e ad altri cotali moltissimi che hanno vaghezza d'apprendere di quelle tali cose e di tali arti minute, darem noi 'l nome di filosofi?

No da vero, risposi io, ma diremo che a' filosofi solamente assomigliano.

Capo XX. E quali chiami tu veri filosofi?

Quelli, risposi, che amano speculare il vero.

Anche questo, diss'egli, va certamente bene; ma spiegami come l'intendi.

Non sarebbe da vero, ripresi io, facile cosa con un altro; ma tu ([43]), penso, m'ammetterai facilmente che...

Che cosa?

Poichè il bello è 'l contrario del brutto, che il bello ed il brutto sono due cose distinte.

Come negarlo?

476. E se son due, è una singolarmente ciascuna.

Anche questo.

Lo stesso discorso vale pel giusto e per l'ingiusto, pel bene e pel male, e così per tutte le idee: ognuna d'esse è in sè una, ma applicandosi ora alle azioni, ora a' corpi, ora venendo in tra loro stesse ad accomunarsi, diverse appariscono e multiple ([44]).

Diritto tu parli, diss'egli.

A questo modo medesimo, ripresi, farò io pure la mia distinzione, mettendo da un lato quelli che tu chiamavi amatori di spettacoli e di arti minute o vuoi dir pratici; e da un'altra banda quelli che 'l nostro ragionamento risguarda e a' quali soltanto s'applicherebbe a retta ragione il nome di filosofi.

Che cosa intendi dire? dimandò egli.

Quegli assidui uditori e amanti degli spettacoli, gli risposi, son vaghi delle belle voci e de' be' colori e delle figure e

di tutto ciò che nell'arte loro i cori fanno, ma invalida han poi la mente a scorgere la essenza del bello e ad innamorarsene.

Egli è così per l'appunto, l'altro soggiunse.

Quelli che potenti sono di levarsi fino al bello in sè e di contemplarlo, non son essi ben rari?

Sì da vero.

Ma chi le cose belle apprezza, non apprezzando poi il bello in sè, nè sia abile di tener dietro a chi gliene spieghi il concetto, ti par egli che viva sognando o veramente veggendo? Pensaci bene. Sognare non è appunto quando, tra 'l sonno o desto, uno prende una cosa come simile che pur non è simile, ed anzi la giudica una cosa stessa con quella a cui s'assomiglia?

Certo che questo, egli rispose, i' lo chiamerei sognare.

Chi invece, affatto all'incontrario, tiene che v'abbia un bello in sè ed è buono di contemplare esso bello medesimo e ciò che d'esso partecipa, non prendendo esso medesimo per le cose che ne partecipano, nè ciò che ne partecipa, pel bello medesimo, questi ti par egli a sua volta che viva sognando o veramente veggendo?

Veramente veggendo di certo, e' rispose.

La mente di cotestui non direm noi dirittamente che ha vera cognizione, e quella dell'altro soltanto opinione, in quanto solamente opina?

Certissimamente.

E bene; se ci si facesse ad obbiettare colui che abbiam detto opini soltanto, ma non abbia vera cognizione, e sollevasse il dubbio che non sia vero ciò che affermiamo, potremmo noi calmarlo e nascostamente con bel garbo persuadergli che non è sano di mente?

Certo, diss'egli, che bisogna fare così.

Innanzi dunque: guarda come parleremo a costui. O se meglio ti piace interroghiamolo, per dirgli che se sa qualche cosa, non gliene abbiamo già invidia nessuna, chè anzi di gran cuore apprenderemmo ch'egli sa qualche cosa; soltanto rispondici a questa dimanda: chi conosce, di qualche cosa ha conoscenza o di nulla? Rispondimi dunque tu in vece sua.

Io ti risponderò, disse egli, che ha conoscenza di qualche cosa.

477. Che è, o che non è?

Che è; come in fatti potrebbe aver conoscenza di ciò che non è?

Così dunque noi ne abbiamo abbastanza, anche se non spingiamo la nostra ricerca più innanzi, che cioè quello che effettivamente è, effettivamente è conoscibile, e ciò che non è, non può affatto essere conosciuto?

Abbastanza da vero.

Ora: se una qualche cosa si trovi in condizione d'essere e di non essere, non si troverà dessa come frapposta tra ciò che veramente è, e ciò che non è a modo nessuno?

Tra questo e quello.

Se pertanto la scienza all'essere, e l'ignoranza di necessità al non essere si riporta, per ciò che sia di mezzo tra l'essere ed il non essere, non s'avrà pur da cercare se sia qualche cosa pur di mezzo tra la cognizione scientifica e l'ignoranza?

Sicuramente.

E l'opinione ammetterem noi che esista?

Come dire di no?

Ed ha forse un valore dalla scienza diverso o l'istesso?

Diverso.

In altro dunque la opinione e in altro la scienza riposa, secondo il diverso valore che ha cadauna.

Così è appunto.

Ma la scienza non è ella di sua natura propriamente tale che conosca che è ciò che è? Anzi questo sembrami necessario di chiarire prima di tutto.

E come?

Capo XXI. Io dico che le facoltà sono una specie di enti, per le quali noi stessi siamo fatti capaci di tutto ciò che abbiam potenza di fare, e così che che sia che abbia la stessa potenza; e in questo senso do nome di facoltà alla vista per esempio e all'udito, e così tu intenderai quello che voglio significare per genere.

Intendo benissimo, egli rispose.

Ascolta ora ciò che parmi in proposito d'esse. Di questa tal facoltà non veggo nè colore, nè figura, nè verun altro di tali accidenti, e così eziandio d'altri obbietti ben molti, i quali io riguardando, distinguo pur tuttavia in me medesimo gli uni da gli altri; or quanto alla facoltà questo solo riguardo, di che ella è facoltà, e qual è l'effetto ch'essa produce, e a seconda di esso ho dato un proprio nome a ciascuna, sì che quella, la quale ad un medesimo fine tenda ed un medesimo effetto produca, la dico identica, e l'altra che tende a fine diverso e diverso effetto produce, diversa. E tu? come fai?

A questo stesso modo, e' rispose.

Qua ancora una volta, o carissimo, ripres'io a dire: la cognizione di' tu che la sia una facoltà e in che specie la metti?

In questa, rispose, e come di tutte le facoltà la più forte.

Ebbene; e l'opinione la porrem noi con essa facoltà o sotto un altro genere?

No da vero, diss'egli, chè per quanto opinare possiamo, altro non s'ha che opinione.

E in fatti hai ammesso poc'anzi che scienza ed opinione non siano la cosa medesima.

Come potrebbe chi abbia fiore di senno, soggiunse egli, porre insieme ciò che è immune da errore con ciò che è soggetto ad errore?

Benissimo, io replicai, e così è messo in chiaro, come tra noi siam d'accordo che l'opinione è cosa diversa dalla cognizione scientifica. 478.

Diversa.

A diverso effetto dunque ciascuna diversa facoltà da natura è formata.

Per forza.

La cognizione pertanto mira a ciò che è, per conoscere com'egli è?

Appunto.

E l'opinione diremo all'opinare?

Sì.

Conosce ella ciò stesso che la scienza, sì che ciò che si co-

nosce e ciò che si opina sarà una sola e medesima cosa, ovvero questo è impossibile?

Impossibile, quegli rispose, dopo ciò che abbiamo insieme fermato, se pure cadauna potenza ha da natura un suo proprio fine, e ambedue queste sono vere potenze, la cognizione scientifica e la opinione, l'una dall'altra diversa com'abbiam detto; da tutto ciò non consegue certamente che ciò che si conosca e ciò che opinabile sia, sian lo stesso.

E dunque se si conosce ciò che è, quello che è opinabile dovrà essere qualche cosa di diverso da ciò che è?

Di diverso.

Forse che si opina ciò che non è? ovvero non è possibile che di ciò che non è si abbia opinione? Pensaci bene. Chiunque abbia un'opinione, non porta di qualche cosa opinione? o si può dare che uno abbia un'opinione e sia opinione di nulla?

Questo è impossibile.

Ma dunque chi opina, ha sempre opinione d'una qualche cosa?

Certo.

Ma ciò che non è, non si dirà sia una qualche cosa, sì a diritta ragione si direbbe ch'è nulla.

Appunto.

A ciò che non è, di necessità noi assegnavamo la inscienza, e la cognizione a quello che è.

E dirittamente.

Dunque nè ciò che è, nè ciò che non è, è obbietto dell'opinione.

No da vero.

Nè quindi essa opinione è ignoranza, nè cognizione.

Non pare.

Forse che sia al di là di esse, vuoi perchè la cognizione superi in isplendore, o la inscienza in oscurità?

Nè l'un caso nè l'altro.

E ben dunque, ripresi io, la opinione pare a te qualche cosa di più oscuro della cognizione, e qualche cosa insieme di più chiaro dell'assoluta ignoranza?

E di molto, rispose.

Ella dunque sta tra le due?

Sì.

Qualche cosa di mezzo tra le due potrebb'esser bene la opinione.

Appunto così.

Ma e non abbiamo già antecedentemente affermato, che dove si rinvenisse alcunchè, che fosse ad un tempo e non fosse, questo troverebbesi nel mezzo tra ciò che è veramente e ciò che affatto non è, nè sarebbe del dominio della cognizione, nè della ignoranza, ma sì di qualche cosa che ci si mostrerebbe come intermedia tra la scienza e la inscienza?

E diritto abbiam ragionato.

Ora intermedia tra quelle due ci apparisce appunto quella che noi chiamavamo opinione.

Essa appunto tale ci è apparsa.

Capo XXII.

Ci resterà dunque a trovare, com'è manifesto, questo che il quale tiene dell'uno e dell'altro, dell'essere e del non essere, e che propriamente non potrebbe dirsi sia nè l'uno nè l'altro, affinchè, se caso mai ci apparisse desso essere l'opinabile, gli applichiamo la sua propria denominazione dando a gli estremi nome d'estremi, e a ciò che è in mezzo, di medii. Non è così?

Così appunto.

479.

Poste queste fondamenta, dimmi, dimanderò io, e a me risponda quel brav'uomo che 'l bello in sè e la idea del bello affatto non crede che esista sempre e in tutto uguale a sè stessa, ma sì molte belle cose ammette, quello spettatore assiduo che non tollera uno gli affermi sia il bello una qualche cosa esistente, e lo stesso il giusto e così del resto (46). Di quelle molte cose, io gli dirò, o egregio, che tu di' belle, non se ne dà per altro qualcuna, la quale sia brutta? e delle giuste qualcuna ingiusta e delle sante taluna pure non santa?

No, rispose, ma ella è come una necessità che le cose belle in certo qual modo anco brutte appariscano e così delle altre tutte che la tua interrogazione risguarda.

Ma dimmi: una quantità dupla ti pare possa esser meno che una metà o 'l doppio?

No.

E ugualmente grande, piccolo, leggiero e pesante non son desse qualità, che s'attagliano a ciò cui le applichiamo, meglio che non le loro contrarie?

No che sempre quelle tali cose terranno delle une e delle altre.

Ma che forse è, ovvero non è cadauna di queste molte cose secondo che uno dice che sia?

Tutto ciò somiglia, soggiunse egli, a gl'indovinelli che c'imbrogliano ([47]) ne' banchetti e al noto enigma dei ragazzi dell'eunuco che tira al vipistrello, quando danno ad indovinare come e dove l'abbia a colpire ([48]); così qui siam dinanzi al medesimo dubbio, nè è possibile accertatamente affermare nè che siano nè che non siano, nè l'una e l'altra cosa insieme, nè tampoco che non siano nè l'una cosa nè l'altra.

Sa' tu quanto a tutto ciò come t'avrai a contenere, o dove gli daresti luogo migliore che tra l'essere e 'l non essere? Chè più oscuro daddovero ciò non si parrà a chi che sia del non essere, nè oppostamente dell'essere più splendente.

Verissimo, soggiunse egli.

Noi abbiam dunque scoperto, come pare, che le molte cose le quali dalle moltitudini a ragion di belle si estimano e così le altre ugualmente si vanno come in certo modo aggirando tra ciò che non è e ciò che è veramente.

Sì certo abbiamo scoperto ciò.

Ma già innanzi era convenuto che dove ci apparisse qualcosa di tale, s'avesse a dire opinabile e non già scienza, essendo ciò che vaga nel mezzo, del dominio della facoltà che è intermedia.

Siamo così rimasti d'accordo.

Quelli dunque che molte belle cose veggono, ma il bello in sè non iscorgono, nè son buoni di tener dietro a chi ad esso li adduce, ed eziandio molte cose giuste, ma non il giusto in sè stesso e così pure di tutto 'l resto, no' diremo che opi-

nione hanno di tutto ciò cotestoro, ma non già certa scienza di quello onde hanno opinione.

Per forza, rispose.

Che cosa diremo invece di coloro che queste stesse cose partitamente considerano come sempre esistenti e sempre identiche a loro medesime? Non diremo che ne hanno la scienza e non già l'opinione?

Anco questo d'assoluta necessità.

E non aggiungeremo, ch'essi amino ed abbian caro ciò in cui versa la scienza loro, e quegli altri ciò in che la opinione loro? non ci ricordiam noi d'aver detto ch'eglino aveano in amore le belle voci e' be' colori e che per ciò si rendevano a gli spettacoli di continuo, ma non ammettevano poi 'l bello in sè come esistente? 480.

Sì che me ne ricordo.

Non farem dunque ingiuria di sorta a cotestoro, amanti della opinione chiamandoli anzichè amanti della sapienza; che potran forse prendersela con noi, se noi questo affermiamo?

No, diss'egli, se a me diano ascolto; perchè pigliarsela col vero non istà.

Ma a coloro, i quali che che sia in sè e per sè comprendono, sarà a dar nome di filosofi, e non già di amanti dell'opinione?

Certissimamente.

ANNOTAZIONI

AL LIBRO V.

(1) Di queste quattro specie di vizi che ugualmente contaminano gli Stati e gli uomini individui, tornerà a parlare sul principio dell'ottavo libro, quando il filo della discussione, ora interrotto per la dimanda di Polemarco, è ripigliato con arte ammirabile.

(2) Modo proverbiale che illustrarono Suida e Arpocrazione. Cf. Erasmi Adagior. Chil. III. Cent. IV. 36. χρυσοχοεῖν è usato spessissimo a significare uno che, impresa una qualche cosa, subitamente perde la speranza di venirne a capo.

(3) Per tenermi stretto alla parola del testo non ho temuto di usare in italiano questo modo che passò già nel latino.

(4) προςκυνῶ τὴν Νέμεσιν ovvero Ἀδράστειαν è la formula che usarono i Greci «ad deprecandam invidiam» come insegnano ad una voce molti comentatori di antichi scrittori. Di Adrasteia che originariamente fu un appellativo della frigia Cibele o Rea e che poi viene a identificarsi con la Nemesi come una delle Moire, non è qui uopo discorrere.

Poco appresso ho tradotto «quanto al buono, al bello ed al giusto», rendendo così con una sola parola il δικαίων νομίμων περί della volgata, perchè non sapendo acconciarmi alla strana interpretazione dello Schneider, nè trovando buona quella che pare «in medio posita» allo Stallbaum, ho col Sommer e con l'Hermann per una glossa il δικαίων. Ugualmente ha tradotto Gir. Müller allontanandosi dallo Schleiermacher.

L'intelligente lettore noti poi la leggiadra maniera, con la quale in tutto questo luogo Platone ci avverte dell'ardimento a cui lascia andare il suo ingegno. Se infatti sino a qui egli ha avuto dinanzi a gli occhi l'esemplare dello Stato dorico, da questo punto muove affatto pe' campi ideali.

(5) Al luogo nostro fa diretta testimonianza Tucidide I. 6 ove de' Lacedemoni dice che πρῶτοι ἐγυμνώθησάντεν καὶ ἐς τὸ φανερὸν ἀποδύντες λίπα μετὰ τοῦ γυμνάζεσθαι ἠλείψαντο.

Cf. anche il Teeteto pag. 162 b. I frizzi degli uomini arguti, a' quali

l'autore accenna due volte, a taluno parve potessero essere certe allusioni d'Aristofane alle dottrine politiche e pedagogiche di Platone. Ma di ciò altrove.

(6) La lezione è variamente offerta da' cod. mss. La correzione proposta dall'Hermann, che sopprime ὁ γελωτοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινὰ ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοίου ἢ τὴν τοῦ ἄφρονός τε καὶ κακοῦ καί per attaccare immediatamente ἢ τὸ κακόν, καὶ καλοῦ αὖ σπουδάζει a me par felicissima e l'ho data nella traduzione.

(7) Ho studiato d'attenermi al Ficino che traduce: « ne sine defensione quæ sunt alterius rationis, oppugnentur. »

Anche l'autore del secondo Alcibiade usa la stessa metafora pag. 142.

(8) Questa locuzione che fu già illustrata da Pier Vettori Var. Lect. III. 10. ed altre ad essa simili ricorrono con singolare frequenza come già avvertì Gir. Müller, in questo e nel precedente libro.

(9) Platone probabilmente pensa alla nota favola d'Arione narrata da Erodoto I. 23. Della benevolenza del delfino per l'uomo vedi Plinio H. N. IX 8. 7.

(10) Che giudizio veramente faccia Socrate dell'arte del disputare, sa già il nostro lettore dal luogo del Fedro pag. 261. d. e e da quel del Menone pag. 75. c. Co' quali altri molti consuonano e specialmente due del Sofista.

(11) Non dirò con l'Ast che la bella locuzione platonica sia copiata da Erodoto I. 8. ma certo tra' due luoghi è una corrispondenza che colpisce. Certamente però la locuzione vestirsi e spogliarsi di virtù che a noi fan famigliari i modi danteschi, deve esser comune anco a' Greci.

Del bel luogo vedi le lodi presso lo Stobeo Serm. XLI. pag. 215.

(12) Sono parole di Pindaro, come ne avverte lo Stobeo.

Cf. Boeckh Pind. T. II. P. I. pag. 10. c. II. 669 fr. 124 Bergk. fr. 173 Schneidewin fr. 124.

(13) Riporto alcune parole del Morgenstern che a questo luogo si riferiscono, rinviando il lettore a quel libro già più volte lodato: « Nullam beatam esse posse civitatem Plato arbitrabatur, in qua esset inter cives dissensio et discordia; nullam adeo vere perfectam in qua aliud videretur privatæ utilitatis studium, aliud salutis publicæ. Infestæ illius dissensionis semina ut exstirparentur, commendatam ab eo vidimus bonorum apud milites civitatis suæ communionem. Verum cui malo hac via occurrere voluit, eius vim tantam existimabat, ut uno illo remedio non acquiesceret. Aliud insuper, quo ab alia quadam parte pestis fons præcluderetur, excogitavit. Loquor iam de famosissima illa uxorum et liberorum, quam vocant, communione. Alii hoc commentum refutarunt, alii irriserunt, detestati sunt alii, alii excusaverunt, pauci satis intellexerunt aut recte indicave-

runt». Morgenstern l. c. p. 224. Delle sentenze degli antichi intorno alla dottrina platonica della comunanza delle donne e de' figli cito qui per comodo del lettore italiano le principali:

Aristot. Pol. II. 2. Hist. Animal. IX. 1. Clem. Alex. Strom. III. pag. 431. a. e VI. pag. 628. a. Euseb. Praep. Evang. XIII. 19. Theodoret. Therap. IX. p. 611. b. c. Nicet. Coniat. Thesaur. IV. 10. Theophil. ad Autolyc. III. 4. Lactant. Div. Inst. III. 21. 6. Alex. ab Alexandr. Gen. Dier. IV. 2. Notevole è ciò che ne scrive il Bessarione nel suo libro contro il Trapez. IV. 3.

Vedi poi anche Diog. Laer. VI. 72, dove afferma che la dottrina platonica è quella stessa di Licurgo, di Zenone, di Crisippo e d'altri molti; com'eziandio da parecchie testimonianze antiche sappiamo di gran numero di popoli che accomunavano alle donne le fatiche della guerra: i Medi da Strabone IX. pag. 798; gli Agatirsi da Erodoto IV. 104.; gli Sciti da Stobeo V. pag. 69 e XII. pag. 291.; gli Etiopi Trogloditi da Diod. Siculo II. 58. III. 15. 24. 32.; i Garamanti da Pomponio Mela I. 8.

(14) Vedi il principio del Timeo pag. 18, dove a questo nostro luogo apertamente si accenna.

(15) Cf. Timeo pag. 19. a.

Come già prima per parlare della elezion de' parenti, al fine della buona generazione de' nati, ha ricorso all'esempio degli animali domestici, che è noto come in gran numero alimentassero i ricchi ateniesi, così poi ha continuato parlando dell'allevamento de' nati d'eletti padri sempre in relazione all'esempio medesimo. Quanto però al luogo pe' nati da gli uomini da poco e pe' nati imperfetti è più difficile intendere il pensiero platonico. Gugl. Müller scrive a questo luogo «Woher kommen diese Kindermuhmen und Ammen, die den Wächterinnen das Beschwerlichste der ersten Kindererziehung abnehmen? Eine Wächterin wird sich doch wol nicht herablassen, einer Standesgenossin so mühevolle Dienste zu leisten? Da werden sich wol die Frauen der dritten zum Gelderwerb bestimmten Classe dazu hergeben müssen; freilich können die Wächterinnen solche Dienstleistungen ihnen nicht mit Geld vergelten, das haben sie ja nicht, aber doch mit der Theilnahme an Dem, was ihnen selbst vom Staate geliefert wird».

Il Goettling poi nella Prefazione a' Morali d'Aristotile mettendo insieme il nostro luogo e quello del Timeo, sostiene non sia qui affatto da pensare alla esposizione degl'infanti. E la sua affermazione appoggia a più luoghi pag. 439. d. 461. c. e conchiude s'accenni al collocamento nella classe operaia ed agricola. Nè noi sappiamo da lui discostarci, non potendo attribuire a Platone la inumana dottrina, massimamente che la esposizione degl'infanti negli Stati greci, come l'Hermann ha dimostrato (Lehrbuch der griech. Privatalterthümer l. I.

§ 11), è più dà attribuirsi a durezza di cuore di singoli uomini che non a disposizioni legislative.

(16) Singolarissime cose troverai intorno al nostro luogo nel Comentario dello Schneider, essendo pure il pensiero platonico chiarissimo e giustissimo. Per esso la durata della forza generativa è stabilita da' 20 a' 40 anni per la donna e sino a' 55 per l'uomo, indicandone il principio con una poetica locuzione.

Le parole che seguono poco appresso, e che ho appositamente contrassegnate, appartengono certamente a un poeta a noi ignoto.

(17) Anche nello Stato platonico, come il lettore intende, ciò non concerne che le due classi maggiori de' magistrati e de' guerrieri.

(18) Qui per chi avesse vaghezza di ridere del platonico divieto, ricorderò che è uno Stato greco questo Stato ideale, e che la donna è riguardata nelle condizioni fisiologiche del clima della Grecia.

(19) Riferisco la nota apposta a questo luogo dal Kirchmann «Plato trennt die Frage der Möglichkeit von der Nützlichkeit seines Planes. Vorher aber musste er diesen Plan selbst genau entwickeln. Dieses ist hier geschehen. Der Stand der Wächter ist hier gleich einer Heerde Schafe behandelt; dem Zwecke, eine kräftige und edle Nachkommenschaft zu erzielen, Uebervölkerung sowohl wie Mangel zu verhüten, wird in diesem Stande die Ehe und die Familie geopfert, und zwar mit einer Konsequenz, welche das Abtreiben der Leibesfrucht und die Aussetzung der schwachen Kinder nicht blos erlaubt, sondern zur Pflicht macht. Auch die Religion wird herbeigenommen, um dieser Sitte die Weihe zu geben, und ebenso der Betrug, um sie zu verwirklichen. Uebrigens ist nicht genau zu ersehen, ob die einzelnen durch das Loos einander zugewiesenem Paare sich auch mit andern Personen von gleichem Alter vermischen dürfen: es scheint beinahe nicht; denn sonst wäre die Ceremonie des Looses und der Hochzeit überflüssig. Ist dies die Meinung Plato's, so erhellt, dass die Gemeinschaft der Frauen innerhalb des mannbaren Alters von ihm gar nicht eingeführt ist. Nur die Kinder werden dadurch gemeinschaftlich, dass sie sofort nach der Geburt der Mutter weggenommen und in das Erziehungshaus gebracht werden, wo die Eltern sie nicht wiedererkennen können. — Indess sprechen andere Stellen auch wieder für die volle Gemeinschaft der Frauen. Plato scheint hier selbst im Unklaren geblieben zu sein.

(20) Contrariamente a tutto questo luogo vedi ciò che ha scritto Aristotile nel II. de' Politici 1, 16, e 2, 9, e inversamente l'altissimo conto che di questa sentenza ha fatto Plutarco De fratr. am. pag. 484, b; Amator. pag. 767 d; Praecept. Coniug. pag. 140. d.

Cf. anche Iamblico Vit. Pitag. § 167.

(21) Il Ficino ebbe certamente dinanzi a gli occhi un'altra lezione perchè tradusse: quod si quis in aliquem irascatur iramque explere contendat minus in maiores maiorumve transibit seditiones.

(22) Variamente è spiegato il δέος τὸ βοηθεῖν del nostro luogo. Mi sono attenuto allo Stallbaum, che ne offre, a mio avviso, la spiegazione più giusta e insieme più semplice.

(23) Giustamente G. Müller a questo luogo «Der Sclave gehörte bei den Griechen, wie noch jezt sowol dieser als der Leibeigene, zu den Besizthümern und zu den vornehmsten Erwerbsquellen der Reichen. ja selbst der Wohlhabenden, die nur wenige zu ihrer und der Ihrigen Bedienung, die meisten in Werkstätten oder zum Feldbau benutzten, oder auch vermietheten. Oft überliess der reiche und bequeme Athener sogar die Verwaltung seines Hauswesens einem Sclaven oder seiner Frau».

(24) Lo stesso modo proverbiale comune a tutte le lingue ricorre anco più innanzi al lib. VIII. pag. 330 d. e nel Sofista pag. 241 d.

(25) Al principio del precedente libro IV. pag. 419. E il rimprovero era fatto da Adimanto.

(26) Accenna al v. 40 delle Opere e' Giorni

νήπιοι οὐδ' ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός.

(27) Vedi il principio del capo IX. pag. Stef. 495.

(28) Iliade VII. 321.

νώτοισιν δ' Αἴαντα διηνεκέεσσι γέραιρεν
ἥρως Ἀτρείδης εὐρυκρείων Ἀγαμέμνων.

(29) Iliade VIII. 362.

Τυδείδη, πέρι μέν σε τίον Δαναοὶ ταχύπωλοι
ἕδρῃ τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν.

Quest'ultimo verso ricorre poi uguale al XII. 311.

(30) Cf. Libro terzo capo 21 pag. Stef. 460 B.

(31) Esiodo Op. e G. v. 121. seg. V'ha tuttavia qualche lieve varietà di lezione e con qualche altra varietà questi stessi versi sono pur dati nel Cratilo pag. 379 e.

(32) Dirittamente G. Müller a queste parole: «Hier ist wol nicht an die den Barbaren von Kriegsgefangenen zu leistenden Sclavendienste zu denken — wie könnte der Zustand Dieser durch freundlichere Behandlung hellenischer gebildet werden?—, sondern diese mildere Behandlung soll ein innigeres Zusammenhalten der hellenischen Völkerstämme zur Folge haben und diese vor der Unterjochung durch Ausländer schützen.

(33) Il testo ha una formula quasi proverbiale ὅλῳ καὶ παντὶ che sarebbe: onninamente e per ogni modo. Vedi la illustrazione che ne ha dato il Wyttenbach a pag. 79, e, del Fedone.

(34) Riporto la nota con diritta ragione apposta a q. l. dal Kirchmann.

«Dieser Abschnitt ist von grossem Interesse; er zeigt, dass Plato sich seinen Staat nicht als einen völlig von der übrigen Welt abgeschiedenen dachte, wie später Thomas Moore, Cabet und andere Utopisten: sondern als einen griechischen mitten unter den Griechen

und in gleichem Verhältniss zu den Barbaren. Dadurch steht der Staat Plato's auf einem viel konkreteren Boden wie jene späteren Utopien, und es kann für ersteren Vieles als Ergänzung aus den realen griechischen Staaten entlehnt werden.

Plato tritt hier weniger als Philosoph wie als Agitator auf; er will das Völkerrecht und Kriegsrecht, das durch die bürgerlichen Unruhen in Griechenland in hohem Maasse ausgeartet war, wieder zu der Milde und Schonung zurückführen, wie sie den Genossen eines grossen Volkes ansteht. Plato verfolgt hier genau dieselben Tendenzen, wie später Hugo Grotius bei seinem Kriegsrecht. Auch Dieser lebte in einer wüsten. von Bürgerund Religionskriegen erfüllten Zeit und schrieb sein berühmtes Werk wesentlich in der Absicht, damit den Rohheiten und Grausamkeiten der damaligen Kriegführung entgegenzutreten ».

(35) Vedi il capo VII. pag. Stef. 457.

(36) Ho accettato l'emendamento στραγγευομένῳ per lo στρατευομένῳ de'mss. suggerito all'Orelli dalla versione Ficiniana.

(37) Cf. pag. 441 c. 453 d. e 457 b. La τρικυμία è lo stesso che il fluctus decumanus de' Romani, di cui parla Festo. Errori popolari già illustrati dal Blomfield nel suo comentario al Prometeo: v. 1049-50.

(38) È appena bisogno di notare che qui Socrate accenna alle discussioni del libro secondo con Adimanto e Glaucone.

(39) Di tutto questo luogo che gli antichi hanno tanto frequentemente celebrato, vedi il Comentario del Morgenstern pag. 203-213.

D'esso il Mureto scrisse: «Non enim Plato quum illam nobilissimam vocem tamquam ex oraculo edidit, tum demum beatas civitates fore quum aut regnarent philosophi aut reges philosopharentur, intellexit, tum id eventurum quum reges aut in disserendi subtilitate aut in pervestigandis rerum naturalium caussis occupati essent: quæ quamquam præclara sunt, longissime tamen absunt ab eo, ut beatas respublicas efficere possint: sed quum virtutis pulchritudine incensi, omnes vires suas ad non cognoscendam modo, sed exercendam, excolendam, propagandam contulissent. »

Mureti op. ed. Ruhnk. I. pag. 66.

(40) Questo luogo del nostro libro fu le mille volte imitato da gli scrittori posteriori.

Da Plutarco due volte: de aud. poet. c. 13.; de adulat. et amicitia pag. 36 c. Da Aristeneto nell'epist. XVIII. del Libro I. Da Filostrato nella Imag. I. 4. Molte altre imitazioni notò il Wyttenbach nel suo dottissimo comento a Plutarco vol. I. pag. 388.

Noi non aggiungeremo se non poche altre imitazioni: dell'autore dell'Alcib. minore pag. 141; i noti v. 38 e seg. della terza Satira del Libro I. d'Orazio; quegli altri non meno noti dell'arte amatoria d'Ovidio II. 637.

Fusca vocetur,
Nigrior Illyrica cui pice sanguis erit.
Si crassa est, Veneris similis; si torva, Minervæ.
Sit gracilis, macie quæ male viva sua est.
Dic habilem, quæcumque brevis; quæ turgida, plenam:
Et lateat vitium proximitate boni.

Traducendo ho conservato studiatamente il *μελιχλώρους* del ms. Parigino chè è vezzoso modo d'indicare i bruni di pelle, usato anche da Teocrito X. 27. Donde, se non forse dal luogo nostro, è derivato il verso di Lucrezio IV. 1160:

Nigra melichrus est, immunda et fætida acosmos.

Il *μελαγχλώρους* del ms. Veneto e delle vecchie edizioni è una lezione in questo luogo impossibile. Cf. Boeckh in Min. pag. 139. seg.

(41) La trittia fu primamente la riunione di quattro naucrarie, sì che ogni tribù ateniese veniva ad avere tre trittie. Più tardi, dopo le riforme di Clistene, rappresenta la terza parte della tribù per ciò che concerne la marineria e il servizio militare. De' *τριττύαρχοι* come capitani subordinati a gli *στρατηγοί*, fan menzione anche gli oratori: Demost. De symmor. § 28. Esch. in Ctes. § 30 ed eziandio alcune antiche iscrizioni.

Cf. Schoemann Ant. Gr. trad. dal Pichler v. II. pag. 73, 74. Hermann Staatsalterthümer §§ 122, 4, 148, 8.

(42) Che di due specie fossero le Dionisie, *τὰ κατ' ἄστυ* e *τὰ κατ' ἀγρούς*, o altrimenti urbane e campestri e celebrate in mesi diversi è cosa notissima. Nè qui credo necessario di aggiungere in nota quanto sul proposito delle Dionisie ogni lettore italiano può ritrovare nelle già citate Antichità greche dello Schoemann tradotte dal Pichler ed edite l'anno passato da' successori Lo Monnier: vol. III. pag. 387-401.

(43) Dirittamente a queste parole appone il Müller la nota seguente: «Dass Sokrates die Zustimmung des Glaukon eher als die jedes Andern erwartet, bezieht sich theils auf das von diesem (K. 18) gegebene Versprechen, ihm wacker beistehen zu wollen, theils auf seine Überzeugung, dass es dem wenigstens in die ersten Elemente der Ideenlehre eingeweihten Glaukon um Erforschung der Wahrheit, nicht aber um ein sophistisches Wortgefecht zu thun sei».

Da questo punto incomincia a ritrarcisi dinnanzi l'alta figura del vero filosofo quale la vede Platone. Lib. V. pag. 475 e. — lib. VI. pag. 487 a. e poi 500 b. — 501 e. Col nostro luogo ti piaccia porre a riscontro quest'altri: Simposio pag. 211 e. — pag. 212 a. e più innanzi tutto il capo XIII. del Libro seguente e il Libro IX. dalla pag. 582 c.

(44) Cf. il capo XIX. del Simposio pag. Stef. 196.-97 e il Sofista pag. 250 a. e segg.

(45) Cf. Simposio pag. 211 d. e.

(46) L'apposizione ironica che qui s'incontra, parve sospetta a taluni critici, tanto più che manca al ms. Marciano, onde derivò la edizione Aldina; altri credettero necessario invertire l'ordine delle parole e riattaccare l'ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων al χρηστός; ma veramente di questa specie apposizioni abbiamo incontrati altri esempi e basti citare Apologia pag. 34 a. Critone pag. 31 a.

(47) Ἐπαμφοτερίζειν veramente da Timeo è definito εἰς ἀμφιβολίαν ἀγαγεῖν τὸν λόγον, ma qui è in senso intransitivo.

(48) Lo scoliaste ci dice che qui si accenna al Κλεάρχου γρῖφος del quale ci dà due versioni:

αἶνος τίς ἐστιν ὡς ἀνήρ τε κοὐκ ἀνήρ
ὄρνιθα κοὐκ ὄρνιθ' ἰδών τε κοὐκ ἰδών
ἐπὶ ξύλου τε κοὐ ξύλου καθημένην
λίθῳ τε κοὐ λίθῳ βάλοι τε κοὐ βάλοι.

E l'altra:

ἄνθρωπος οὐκ ἄνθρωπος, ἄνθρωπος δ' ὅμως
ὄρνιθα κοὐκ ὄρνιθα, ὄρνιθα δ' ὅμως,
ἐπὶ ξύλου τε κοὐ ξύλου καθημένην
λίθῳ βαλών με κοὐ λίθῳ διώλεσεν.

E a due testi del γρῖφος, come fanno i nostri giornali alle loro sciarade e a loro logogrifi, lo scoliaste fa seguire la spiegazione:

νυκτερίδα. ὁ εὐνοῦχος. νάρθηκος κισήρει

A questo stesso indovinello dell'eunuco e del vipistrello qui citato, accenna Ateneo nel libro X. (pag. 452 b. c.) dove dalla pag. 448 b. alla 457 d. ci dà tutte le notizie desiderabili in proposito di questi più o meno ingegnosi giuochi di parole similissimi a' calembours francesi, che specialmente nell'età alessandrina ed appresso ebbero larghissimo corso.

LIBRO SESTO

SOMMARIO DEL LIBRO VI.

Socrate si propone di ritrarre la immagine del vero filosofo.

Prestanza del vero filosofo su' non filosofi pel governo degli Stati. Egli che ha sempre fiso l'occhio della mente su le eterne idee, possedendo la cognizione del vero distingue rettamente ciò che è giusto da ciò che è ingiusto nella vita dello Stato. L'amore del vero e il dispregio delle voluttà corporee nel filosofo; la temperanza e moderazione sua; la sua magnanimità e fortezza e quindi necessariamente la sua giustizia. Qualità intellettive e soavità de' costumi del filosofo, al quale solo sarà da affidare lo Stato. pag. 484-487 a.

Obbiezione d'Adimanto che i filosofi siano inetti nella pratica della vita. Risposta di Socrate: l'accusa procede dal volgo che giudica de' suoi governanti a seconda dei profitti e dei piaceri che gli procurano. pag. 487 b. — 489 d.

Invidia volgare contro il filosofo. Come di rado si dia una natura veramente filosofica e per quali cagioni frequentemente si guasti. Ritorno alle dottrine pedagogiche. 489. d. — 495. a.

Il raro sorgere d'indoli veramente filosofiche e la grande facilità con la quale anco le poche corromponsi, sono causa che la filosofia cada in mano d'uomini abbietti che la cuopron d'infamia e la rendono contennenda. pag. 495 a — 496. a.

I pochi veri filosofi scampando per singolare benignità di Dio alla corruzione comune, si tengono affatto lontani dalle cose pubbliche, cercando nella tranquillità filosofica un porto che li ripari dalle tempeste della vita per poi puri e con buona speranza di questa vita partirsi. pag. 496 a. – 497. a.

Grande felicità invero, ma pure non quale potrebbono conseguire in ben costumata città; se non che niuna ve n'ha capace d'afforzare ed invigorire l'anima filosofica, tutte quante anzi la guastano e la corrompono.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO SESTO

Capo I. Ed. dello Stef. pag. 484

Quali pertanto siano i filosofi, ripresi a dir io, o Glaucone, e quali coloro che non sono filosofi, per via d'un ben lungo discorso, a gran pena ci si è fatto aperto.

Forse che, disse egli, non era facile con un breve discorso.

Pare che no, diss'io; a me veramente sembra, che anco meglio sarebbesi ciò chiarito se soltanto di questo s'avesse dovuto tenere discorso, e non venir tutto il resto esponendo per iscorgere, in che la vita giusta dall'ingiusta è diversa.

Ed ora, dimandò egli, che resta in appresso?

Che altro, diss'io, se non ciò che viene subito dopo? Poichè filosofi sono coloro che possono attingere a ciò che sempre e al medesimo modo è; e quelli invece che no, ma vanno vagando tra molti obbietti e d'ogni maniera, filosofi non sono, di quale delle due specie hanno da essere i reggitori degli Stati?

In che modo, dimandò egli, potremmo noi stabilir la cosa a dovere?

Degli uni o degli altri, rispos'io, coloro che abili ci si mostrino a custodire le leggi e gl'instituti degli Stati, s'avranno appunto a far d'essi instituti i custodi.

Diritto, soggiunse.

Questo anzi tutto, diss'io, è egli ben chiaro, se a guardar

che che sia s'abbia da porre un cieco o chi abbia acuta la vista?

E come potrebbe non esser ciò manifesto? rispos'egli.

Or bene da' ciechi sembra a te, siano forse diversi coloro che propriamente privi sono della cognizione dell'essere di cadauna cosa, nè verun esemplare hanno ben chiaro nell'animo loro, nè possono come i pittori, che guardano al loro esemplare verissimo e ad esso riportansi e costantemente hannovi l'occhio, per ritrarre con ogni diligenza maggior che che sia, così essi ragguagliare, pel caso loro, le leggi che 'l bello, il giusto ed il buono concernono, ove abbiano da legiferare, o se no, le leggi già prima poste [1] salvare con la loro custodia?

No per Giove, rispose egli, che non v'ha grande divario.

Questi dunque preferiremo, per istabilirli custodi, piuttosto che coloro i quali han conoscenza dell'essere di cadauna cosa; chè in nulla ad essi la cedono per esperienza, nè in altra qualsiasi parte della virtù sono ad essi secondi?

Strano invero, egli disse, sarebbe sceglier quegli altri, ove ad essi quanto al resto non la cedessero in nulla, mentre in ciò che è poi del massimo momento, di certo li avanzerebbono.

Non ci faremo ora a spiegare per che modo essi stessi 485. possano accogliere insieme e questa e quell'altra qualità?

Appunto.

Come dicevamo nel dare a questo discorso cominciamento, anzi tutto uopo è di studiare la loro propria natura: e per mio avviso, se intorno ad essa ci metteremo abbastanza d'accordo, concorderemo eziandio ch'eglino di quelle tali qualità son forniti e che a capo degli Stati non hanno altri da porsi se non essi medesimi.

Come?

Capo II. In proposito delle nature de' filosofi questo sia ben fermato tra noi: ch'essi sono tutti amore per la disciplina che li chiarisce intorno a ciò che è, e sempre immutabile resta, nè a' cambiamenti soggiace del divenire e del corrompersi.

S'abbia come fermato.

Di più, soggiunsi io, ch'essi l'amano nella sua intierezza, nè per volontà loro ne tralasciano parte veruna, nè grande, nè piccola, nè di conto nè di poco conto, come precedentemente abbiam detto (2) degli uomini cupidi degli onori e di quelli dediti alle cose d'amore.

Benissimo parli, diss'egli.

Or guarda, in appresso, se oltre a ciò non sia alla natura loro necessario pur questo, affinchè siano quali noi l'abbiam detti....

Che mai?

L'amore del vero, sì che mai di lor volontà non ammettan menzogna, ma anzi l'abbiano in odio e siano tutti amore pel vero.

Probabile diss' egli.

Non soltanto probabile o amico, ma suprema necessità è che chi naturalmente sia preso d'amore per qualche cosa, tutto ciò che attiene ed è proprio dell'obbietto dell'amor suo, s'abbia caro.

Giusto, diss'egli.

Or che puoi trovare alla sapienza di più vicino che la verità?

Che potrebbe trovarsi mai? dimandò egli pure.

Sarebbe dunque possibile che una stessa natura sia ad un tempo amante della sapienza e amante della menzogna?

No da vero.

Chi dunque sia propriamente desioso di apprendere, subito fin da fanciullo deve sentirsi, quant'è possibile, sospinto alla verità tutta quanta.

Certamente.

Però, cui i desiderii verso un solo punto s'indrizzano, noi sappiam bene, che quelli per gli altri obbietti s'attenuano, quasi ruscello sviato dalla corrente.

Come no?

Cui pertanto verso la scienza e quant'essa concerne tutte le forze sono intese, al diletto dell'anima, cred'io, s'indrizzerà costui, e al diletto in sè; ma i diletti del corpo e' li lascerà affatto da banda, se pure non sotto finta maschera, ma vero filosofo e' sia.

Di grande necessità.

Temperante qual egli è, non sarà neppure cupido delle ricchezze: ciò per cui si studia d'ammassare con molti affanni ricchezze, ad altri più che a lui di tenere in conto si spetta.

Così è.

Ed anco a questo pon mente, quando tu sia per giudicare 486. la natura del filosofo e di chi non è tale....

A che cosa?

Se non partecipi a qualche cosa d'illiberale senza che tu te n'avvegga; lo studio in fatti di tutto ciò ch'è piccino, affatto repugna ad un'anima che sia ognora per innalzarsi all'universale divino ed umano.

Verissimo, disse egli.

All'intelletto dunque, cui s'appartiene questo splendore e la contemplazione di tutto intiero il tempo e d'ogni essere qual che si sia, credi tu possibile, sembri questa umana vita qualche cosa di grande?

Impossibile, disse egli.

Anco la morte dunque un uom cotale non la stimerà paurosa?

No davvero.

Una vile ed illiberale natura pertanto non avrà nulla che fare con la vera filosofia?

Parmi che no.

Che dunque? l'uomo modesto, non cupido delle ricchezze, non illiberale, non vano, nè vile potrebb'egli addivenire difficile ne' suoi rapporti ed ingiusto?

No, non è possibile.

Anco questo dunque, considerando la natura del filosofo e di chi non è tale, fin da fanciullo ti farai ad esaminare, se giusta sia e mite, o non anzi ad accostarsi difficile e ruvida.

Sicuramente.

E nemmeno quest'altra cosa qui, cred'io, vorrai intralasciare....

Quale?

Se sia docile o duro all'apprendere: t'aspetteresti tu mai

che uno si metta con ardore a qualche cosa, a fare la quale o provi molestia o poco in farla profitti?

No che non potrebbe darsi.

Dimmi in fatti, se uno non conserva di ciò che impara, un bel nulla, ma anzi più che impara e più scorda, sarà egli possibile che non riesca affatto vuoto di scienza?

Come accadrebbe altramente?

A forza di lavorare indarno, non credi tu che finirebbe necessariamente per prendere in odio sè stesso e quel suo cotale lavoro?

Come negare?

Un intelletto che prontamente oblia, non l'ammetteremo dunque tra quelli che a filosofare son buoni, ma cercheremo, abbia da esser capace di ritenere.

Appunto.

Ma una natura la quale d'umanità difetti e di convenienza, a che altro direm noi che sia trascinata se non all'incontinenza?

A che altro?

E la verità stimi tu sia amica alla giusta misura o al contrario di lei?

Alla giusta misura.

Tale dunque che serbi la giusta misura ed elegante, oltre a tutto 'l resto, cerchiamo sia per natura l'intelletto, cui alla contemplazione dell'essere in sè la naturale indole spinga.

Come dire altramente?

Di' ancora: non ti pare, noi abbiamo discorse ad una ad una le qualità necessarie e strettamente tra loro congiunte d'un'anima, che con buon effetto abbia a divenire del vero partecipe?

Necessarissime invero, diss'egli.

Potrestu trovare a ridire, per qual si sia lato, sopra un cotale instituto, cui uno non sarebbe buono ad esercitare, se insieme non fosse di memoria fornito, pronto a imparare, splendido d'intelletto ed elegante, amico sempre fedele della verità, della giustizia, della fortezza e della sophrosyne? 487

No che neanche Momo, rispose egli, non ci troverebbe a ridire (3).

Or bene, soggiunsi io, a cotali uomini, per cultura e per età perfetti, non commetteresti tu, ad essi soli, lo Stato?

Capo III. A questo punto si fece a dire Adimanto: o Socrate, a ciò che tu di'; niuno sarebbe buono di contraddire; ma quanti ascoltano quello che vieni dicendo, questo singolare effetto provano in loro medesimi: per la loro inesperienza dell'interrogare e del rispondere, in cadauna questione si credono dal discorso tuo tratti fuori di strada alcun poco; e in fine al ragionamento, tutti questi pochi messi insieme, farsi loro aperto un grosso errore, che alle premesse sta contro, e come co' bravi giuocatori di calcoli coloro che giuocare non sanno, finiscono per restar chiusi, nè possono più far movimenti, così pur essi finiscono per restar come chiusi, non sapendo che dire, in questa specie di scacchiera, non già di pietruzze, ma d'argomenti (4), benchè non v'abbia nulla di vero. E ciò dico riguardando al caso presente. Ora in fatti taluno potrebbe dire di non saper che rispondere a ciascheduna delle tue interrogazioni; ma poi vedere nel fatto, che quanti accostatisi alla filosofia, non se ne ritraggano, dopo avere ad essa attinto per ragion di loro cultura quand'eran giovani, ma anzi a lungo ad essa dian opera, i più tra essi riescono uomini strani, per non dirli affatto malvagi; ed altri che han l'aria di modestissimi, pur tuttavia da questo instituto che tu lodi, contraggono il malanno (5) che affatto inutili sian per gli Stati.

Io uditolo dissigli subito: credi tu dunque mentiscano quanti parlano a questo modo?

Non so, egli rispose, ma volentieri udrei quello che ne sembra a te.

Sentiresti ciò solo che a me sembra dicano il vero.

Come dunque può esser ben detto, riprese egli, che gli Stati de' loro mali non si riavranno, se prima i filosofi non vadano d'essi Stati al governo, dove noi inutili li riconosciamo per essi?

Tu mi fai una interrogazione, diss'io, alla quale è mestieri rispondere per via d'un paragone.

Tu? soggiunse egli; ed io che credeva non fossi uso di ricorrere ai paragoni.

Così dunque, seguitai, tu mi dai il giambo dopo avermi gettato in un argomento, ond'è malagevole di levare le gambe? Sta' dunque a sentire la mia similitudine, affinchè vegga com'io nel trovare comparazioni sono mal destro. Ciò che a gli uomini di temperato costume negli Stati incontra, tanto è duro, che nulla v'ha che ad altri tocchi di simigliante; ma chi voglia per via d'immagine ritrarlo, bisogna prenda gli elementi suoi da più parti e poi gli elementi presi difenda al modo che i pittori fanno, quando unendo insieme membra di capro e di cervo ci danno dipinti i tragelafi (6). Immagina pertanto un padrone di nave, vuoi di molte o vuoi d'una sola: un padrone che di statura e di forza avanzi quanti sono uomini su la sua nave; un po' sordo e anche un po' corto di vista e pur corto nello intendersi di cose marinaresche; tutti poi i marinai in ribellione tra loro, pe' contrasti intorno al governo della nave, quasi ciascuno avesse da andarne al timone senza pur averne mai appresa l'arte e senz'essere in caso d'indicarne 'l maestro o il tempo in che ad essa arte diè opera; di più cotestoro vanno affermando non possa tale arte insegnarsi, anzi chi sostenesse che insegnare si possa, si dichiarano pronti a metterlo in pezzi; sono poi sempre d'intorno al padrone supplicando e facendone d'ogni specie, perchè affidi loro il timone; talvolta se nol riescano a persuadere, ma altri sia di loro più fortunato, o che lo ammazzano o che lo travolgono giù dalla nave, e 'l dabbene padrone vuoi ubbriacando di vino o vuoi con la mandragora o vuoi con altro spediente messolo fuori d'impedimento, dannosi essi a comandar su la nave gettandosi su le provvisioni, e, bevendo e mangiando all'allegra, navigano, com'è proprio di navigare a costoro; in appresso poi lodano come un vero uomo di mare e proclamano atto a stare al timone e di tutte cose marinaresche espertissimo chi sia atto a dar loro aiuto per impossessarsi, vuoi per via di persuasione, vuoi con la violenza, del governo della nave e chi non sia tale come un da nulla vituperano, non intendendo affatto che ad un vero pilota mestieri è tener conto del tempo, delle stagioni dell'anno,

Capo IV.

488.

del cielo, degli astri, de' venti e di tutte le altre cose che la sua arte concernono, se voglia proprio esser tale da condurre una nave, e giudicando che, volere o non volere, a riuscir pilota non valga acquistarsi l'arte e la diligenza che serve a ben condurre una nave. Ora quando si danno di cotali fatti in su le navi, non pensi tu che un vero pilota, il quale tenga proprio conto de' fatti del cielo, un inutile cianciatore sarebbe stimato da cotali navigatori sopra legni siffattamente
489. ordinati (7)?

Certamente, rispose Adimanto.

Non credo, ripresi io, tu abbia mestieri d'avere tutta spiegata la mia comparazione per vedere, com' ella si confaccia alla disposizione che negli Stati si ha pe' veri filosofi; ma bene intendi quello ch' io dico.

Certamente, soggiunse egli.

Anzi tutto dunque a quel tale che fa le meraviglie perchè i filosofi non sono negli Stati tenuti in onore, spiega questa immagine e fa' di persuaderlo che molto più da meravigliare sarebbe se vi fosser tenuti in onore.

Ben glielo proverò, disse egli.

E ch' e' dice il vero, gli aggiungerai, quand'afferma affatto inutili pel volgo essere i più moderati tra coloro che alla filosofia danno opera; di loro inutilità tuttavia provagli che è da dar colpa cui di loro non usa e non già ad essi, modesti che sono. Naturale in fatti non è che 'l pilota supplichi i marinai, perchè da lui si faccian condurre; nè che i sapienti battano alle porte de' ricchi; anzi chi ha messo fuori tal lepidezza, ha mentito (8); il vero è che, sia un ricco, o sia un povero il quale ammali, mestieri è a lui d'andare alla porta de' medici, e così chi d'esser retto ha bisogno, a quella di chi è buono di reggerlo, ma non già che 'l reggitore abbia da pregare chi ha da esser retto, perchè regger si lasci, se v'abbia vero profitto. Il tuo uomo pertanto, agguagliando i politici che ora sono al governo, con que' tali uomini di mare, non la sbaglierà daddovero, e così quelli che da cotestoro son detti uomini inutili e perduti in fra le stelle, a quelli che piloti son veramente.

Benissimo, disse egli.

Per ciò stesso dunque ed in cotale condizione di cose non è facile abbia buon nome l'instituto, che di tutti è migliore, appo coloro che opposto instituto seguono; ma molto maggiore e più grave accusa viene alla filosofia a cagione di coloro che fan professione di dar opera ad essa; a proposito de' quali, come tu dici, chi se la piglia con la filosofia, va spargendo, che i più di coloro che alla filosofia s'indirizzano, scelleratissimi sono, e quelli che serbano moderazione, buoni da nulla; ed io ho ammesso tu dicessi il vero. Non è così?

Così appunto.

Non abbiamo detto, con ciò medesimo, la cagione, per la quale riescono affatto inutili i buoni filosofi? Capo V.

Certo.

Vuoi ora che andiamo cercando per quale necessità siano tristi il maggior numero e che ci studiamo, se pur fia possibile, di dimostrare che non n' è da accagionare la filosofia?

Sicuramente.

Stiamo dunque a sentire e riprendiamo il discorso da quel punto che bene è nella nostra memoria, ond'abbiam mosso a dire, com'abbia da essere di necessità naturato chi sia per riuscir onest' uomo. Guida anzi tutto, se l'hai ben presente, 490. eragli verità, cui sempre e in ogni maniera bisognava tenesse dietro, od altrimenti come un vano ch' egli era, non partecipare affatto alla vera filosofia.

Così appunto dicevasi.

Ma questa non è ella una cosa che affatto contrasta con l'opinione oggi accolta su questo punto?

Certamente, rispose.

Ma e non daremmo noi una adeguata risposta, dicendo, sia naturato proprio per l'essere chi ha brama di scienza, sì da tendere ad esso e non soffermarsi alle parvenze molteplici, ma andar sempre innanzi nè rimettere nè cessare dall'amor suo, se prima non attinga alla naturale essenza di cadauna cosa con la parte dell'anima, cui d'attingere ad essa si spetta; spetta poi a quella che ha una conforme natura; e con essa attingendo e propriamente con l'essere mescolandosi, la intellezione e la

verità procrea e così conosce, e veramente vive e s'alimenta, dal dolor liberandosi, ma non già prima (9).

Sarebbe invero, diss' egli, una risposta giustissima.

Ebbene? potrà egli darsi che un uomo cotale ami la menzogna o non l'avrà affatto contrariamente in odio?

E' l'odierà, rispose.

E la verità essendo a capo, mai, cred' io, non diremo ch' ella abbia come corteggio una schiera di vizi.

E come?

Sì un sano e giusto contegno, al quale s'accompagnerà la sophrosyne.

Appunto, diss' egli.

Se non che tutta la rimanente schiera delle qualità che alla natura dal filosofo necessitano, che giova ora di venire di bel nuovo enumerando? Certamente ti ricordi quello che già fu fermato; come a quegli uomini là si conviene la fortezza, la grandezza dell'animo, la prontezza nell'apprendere, la memoria; e allora tu hai soggiunto che ognuno sarebbe forzato a consentire in quello che dicevamo; ma, lasciati da banda i lunghi discorsi, chi si facesse a riguardar questa gente, ond'era parola, affermerebbe di vedere che tra essa una parte v'ha inutile, molti invece tristi d'ogni peggiore tristizia; ed essendoci poi mossi a cercare della mala accusa la causa, siamo a questo punto venuti, perchè mai il maggior numero siano perversi, e in grazia di questa stessa ricerca, l'altra abbiamo impresa della natura de' veri filosofi, e di necessità qual'ella sia abbiam definito.

Così appunto è accaduto, diss' egli.

Capo VI. Ora di questa cotale natura, ripresi io, uopo è di considerare quali siano le depravazioni, come in molti si guasti, sì che solo la scampi un picciolo numero, e a questi se non di tristi, si dà nome d'inutili; in appresso pòi quali sieno le 491. nature dell'animo che questa imitano e al suo proprio instituto s'indrizzano, le quali, indegne essendone e inferiori dell'instituto a cui s'approssimano, spesso la sbagliano e così da per tutto e tra tutti alla filosofia hanno appiccato il malo nome che dici.

Di che fatta depravazioni parli tu?

Se sarò buono a ciò, gli risposi, m'ingegnerò di mostrartele. Questo, cred' io, ognuno vorrà tuttavia bene ammetterci, che nature cotali, fornite di tutte virtù, che or ora enumerato abbiamo, da addivenire filosofo veramente, di rado e poche soltanto si danno nel mondo. Nol credi?

Di certo.

D' esse, così poche, guarda come molte e potenti siano le cause di perdizione.

Quali son mai?

Ciò che più ne sorprende a sentirlo dire, egli è questo: che cadauna delle qualità naturali che abbiam lodato, perde l'anima che la possiede e dalla filosofia l'allontana: ciò dico per la fortezza, per la sophrosyne e per le altre tutte che abbiamo enumerate.

Strano invero a sentirsi, diss'egli.

Oltre a ciò, seguitai, tutti quelli che si chiamano beni nel mondo, la guastano e ne l'allontanano: la bellezza, la ricchezza, la forza corporea, le salde alleanze nello Stato e tutti i vantaggi che sono lor propri. Tu ha' ben pronto l'esempio di ciò ch'io intendo di dire.

Sì; ma con piacere ti sentirei spiegare più diligentemente la tua affermazione.

Afferra bene, soggiunsi io, tutto ciò e la cosa ti si farà chiara, nè strano ti apparirà quanto ho affermato.

Che vuoi dire? dimandò egli.

Ogni seme o germoglio, me gli feci a rispondere, vuoi di piante o vuoi d'animali, noi sappiam bene che dove non trovi la nutrizione che gli si confà, nè la stagione nè 'l clima locale, quanto più si fa forte, tanto maggiore sente il bisogno delle condizioni che gli sarebbero convenienti: perchè il male più al buono è contrario, che non a ciò che è men buono.

Come negarlo?

E così, cred'io, ben'è ragionevole, che un'ottima natura avendo alimento a lei stessa straniero, peggiore riesca che non una natura men nobile.

Certo, è ragionevole.

E non affermerem dunque, ripresi, che così pure le anime, naturate ottimamente, mio caro Adimanto, se loro tocchi in sorte una mala educazione, riusciranno di tutte peggiori? Credi forse che i grandi delitti e la consumata malvagità procedano da una debole, e non già da una generosa natura, guasta dalla educazione, dove una debile natura invece non sarebbe mai causa nè di grandi beni nè di grandi mali (10)?

No, rispose egli, è proprio così come dici.

Se dunque la naturale indole che noi abbiam stabilita 492. propria del filosofo, consegua l'ammaestramento che le si addice, di necessità, cred'io, ch'ella verrà crescendo in ogni virtù; ma se si trovi messa ed allevata in una disciplina che a lei non sia conveniente, riuscirà affatto all'incontrario, se per ventura non la campi l'aiuto d'un qualche iddio. Forse che pur tu, come 'l volgo, credi taluni sian guastati da sofisti in giovinezza, e corruttori ritieni alcuni sofisti in loro privato, sì che sia prezzo dell'opera tenerne discorso (11); e non già che massimi sofisti coloro appunto sono che così parlano, e ch'eglino sono appunto i quali educano e formano, com'essi li vogliono, i giovani e i vecchi, gli uomini e le donne?

Quando mai? e' dimandò.

Quando, risposi, insieme seduta e affollata la moltitudine o in parlamento, o ne' tribunali, o ne' teatri, o ne' militari accampamenti, o 'n qual si sia altro convegno suo, con molto fracasso detti e fatti vitupera ed altri loda, sempre eccessivamente nell'uno e nell'altro caso, gridando a voce alta e tempestando, ed oltre alle grida della moltitudine le pietre circostanti e 'l luogo, ove la si trova raccolta, per l'eco raddoppiano il tumultuoso vitupero o la lode; in tali condizioni pertanto, che cuore, come suol dirsi (11 bis), credi tu si faccia quello d'un giovine? quale privata educazione potrà mai resistere, anzi che tra cotali vituperazioni ed encomi andarsene sommersa per la corrente loro, sì che in conformità di questi e di quelle giudichi il bello ed il brutto, e si metta per gli istituti medesimi, e quali coloro sono che lodano e biasimano, pur esso riesca?

Affatto necessario è, o Socrate.

Nè ancora quella ch'è la massima necessità, ripresi io, abbiamo accennato. Capo VII.

Quale?

Quella che co' fatti ne impongono, nè già persuadendo a parole, questi cotali educatori e sofisti. Non sai tu che cui a persuadere non giungano, con la infamia, con le multe e con la morte puniscono?

Pur troppo, diss'egli.

Qual'altro sofista mai o quale mai fatta di privati discorsi che studiassero a provare il contrario, potrebbono avere il disopra?

Nessuno, cred'io, rispose.

No davvero diss'io, che anzi anco solamente provarcisi sarebbe grande stoltezza. Chè non si dà, nè s'è dato, nè quindi fia mai, si dia carattere diversamente da quello che è per la loro educazione formato, disposto a virtù, almeno per quello che è degli uomini, o amico; salvo, come dice il proverbio (12), quant'è del potere divino. Chè certo è a ritenersi, s'uno mai si salvi, e tale riesca qual'esser dovrebbe, in questa presente costituzione degli Stati, lui abbia proprio salvato la volontà di dio: così avrai da dire, se tu voglia rettamente parlare. 493.

Nè a me, rispose, sembra altramente.

Oltre a ciò anco di questo voglio tu sia persuaso.

Di che mai?

Ciascuno di questi privati, che per mercede la fan da dottori, e ch'essa sofisti appella ed emuli estima, non altro insegna se non quelle stesse sentenze della moltitudine, onde poi si fa bella quando trovasi insieme raccolta; e ad esse sentenze di sapienza dà nome; quasi lo stesso d'uno che d'una grossa e robusta bestia abbia imparato a conoscere i furori e le cupidigie; come la si possa accostare e in che parti toccarla; e quando e in forza di che la imbestii o si mansuefaccia; e che voci ella emetta in cadaun caso e con quali grida che altri faccia, la si ammansisca o s'irriti; e a tutte queste cose che per continua dimestichezza e per lunga pratica di tempo abbia ap-

preso dia poi nome di sapienza, e costituendone come una disciplina, se ne proclami maestro, senza pur saper veramente, in tutta questa sua dottrina e in queste disposizioni sue, che v'abbia di bello o di brutto, di bene o di male, di giusto o d'ingiusto; ma di tutto ciò, secondo che la grossa bestia dia a divedere, giudichi, chiamando buono tutto quello ond'ella s'allegri e quello di cui mostri sentir dolore, male; nè altro criterio s'abbia in tale proposito, ma giusto e bello chiami ciò che a necessità risponde, come colui che la essenza del buono e del necessario quanto realmente si diversifichi, scorto non abbia, nè abile sia a dimostrare altrui (13). Cotale essendo in nome di Giove, non pare a te ch'e' sarebbe uno strano maestro?

A me sì, disse egli.

Ti sembra pertanto v'abbia divario tra cotestui e quest'altro che l'aver imparato a conoscere l'umore ed i gusti d'ogni maniera di gente insieme adunata, per sapienza ritiene, vuoi in fatto di pittura, o di musica, o di ragione civile? Chè certamente dov'uno s'appresenti alla folla per farle dimostrazione o d'una creazione poetica, o di qual altra sia opera d'arte, o d'un pubblico servizio, facendone giudice la folla medesima contro ogni necessità, per lui sarà la forza che dicono di Diomede (14), la quale l'obbligherà a fare com'essa accenna; e di ciò ch'ella giudichi buono e bello, udisti mai alcuno che ti desse ragione altrimenti che per farti ridere?

Cred'io, rispose, che nemmeno n'avrò da udir di diverso.

Capo VIII. Tutte queste cose pertanto in te medesimo ripensando, richiamati a mente quel punto: il bello in sè, non già che molteplice sia, e cadauna essenza in sè e non già multipla, è egli possibile che la folla comprenda ed arrivi ad ammettere?

No da vero, rispose.

494. Filosofa dunque è impossibile, soggiunsi io, che sia la moltitudine.

Impossibile.

E di necessità i filosofanti son da essa vituperati.

Di necessità.

Ed ugualmente da tutti quanti gl'individui, che, mescolandosi ad essa, studiano d'andarle a' versi.

Manifestamente.

Ora in seguito di condizioni cotali qual naturale salvezza vedi tu che vi abbia per il filosofo, sì che tenendosi fermo all'instituto suo, giunga a buon termine? Rammenta quanto innanzi abbiam detto e vi fa' buona considerazione. Noi abbiamo pertanto ammesso, che facilità d'apprendere, memoria, fortezza e grandezza dell'animo siano le proprie virtù di questa tale natura.

Sì.

Or bene, subito sin da fanciullo ([15]), un uomo cotale non sarà primo tra tutti, massimamente dove le naturali forze del corpo all'anima di lui corrispondano?

Come potrebbe non essere? egli rispose.

E quando poi sia fatto più adulto, vorranno bene pe' loro negozi adoperarlo e' suoi e i concittadini?

Come no?

Gli saran dunque addosso, supplicandolo e colmandolo d'onori, finchè giungano, per via di blandizie, ad accaparrarsi la futura potenza di lui.

Così veramente, diss'egli, suole d'ordinario accadere.

Che vuoi dunque ch'e' faccia, ripresi io, in tal caso, massimamente se gli sia toccato di nascere in potente città e di grande e nobile stato e per di più aitante e avvenente del volto? Non accoglierà egli in cuor suo speranze incredibili, fino a credersi buono di condurre le cose degli Elleni e quelle de' barbari egli medesimo, e, oltre a ciò, non si leverà in superbia grandissima, gonfiandosi di fasto e di vanità irragionevole?

Certamente, diss'egli.

Ad uomo siffattamente disposto dell'animo, se uno pian pianino accostandoglisi, dicesse intiera la verità: che in lui non è fior di senno, che anzi affatto n'è privo, ma ch'è bene che non s'acquista se non da chi per l'acquisto di esso si sia messo in servitù, credi forse che darebbe, in cotanti malanni trovandosi, facile ascolto?

Oh tutt' altro, diss' egli.

Se dunque, ripresi io, e per la felice natura e per la simpatia che è proprio di questi tali discorsi eccitare, uno, dove

che sia li ascolti [16], se ne lasci piegare e trascinare alla filosofia, che cosa non pensiamo noi che faranno coloro i quali giudicano con ciò stesso d'aver a perdere i vantaggi che si riprometton da lui, messo dentro alla loro consorteria? Ogni specie d'atti e parole andran dicendo e facendo a suo carico, affinchè persuader non si lasci, e a carico di chi lo va persuadendo, affinchè non riescavi, sia private insidie tendendo sia pubbliche azioni intentando?

495.

Di necessità, diss' egli.

Sarà dunque possibile che un uomo cotale addivenga filosofo?

No certo.

Capo IX.

Vedi dunque, seguitai, come non senza buona ragione dicevamo, che proprio le stesse parti della natura filosofica, quando vengan su in mezzo ad una mala educazione, per certo modo sono esse stesse cagione che 'l buono instituto abbandonisi, ed ugualmente quelli che gli uomini chiamano beni, la ricchezza ciò è dire e gli altri vantaggi della stessa specie?

Non senza ragione davvero ciò fu detto, e' rispose, ma anzi con diritta ragione.

Così pertanto, o 'l mirabile uomo che sei, si perdono e si guastano cotali e cotante nature eccellenti per l'instituto miglior che vi abbia, rare per di più, come abbiam detto che sono; e di questo numero d'uomini sono appunto coloro che fanno i danni maggiori e a gli Stati e a' privati ed eziandio quelli che loro fanno beni maggiori, se per avventura si trovino portati da questa parte che qui; perchè una natura pusilla nulla mai ha fatto di grande nè agli Stati nè a' cittadini privati.

Verissimo, diss' egli.

Costoro pertanto così scadendo e la filosofia, per la quale eran nati, lasciando abbandonata e deserta, passano una vita nè vera nè confacente ad essi; e su quella, quasi orfanella senza parenti, altri d'essa indegni, saltando addosso, le fanno onta e la cuoprono di vitupero, quale tu dici che le rimprocciano coloro che ne sparlano, col dire che di quelli che si danno ad essa, gli uni son' uomini da nulla e degni i più d'ogni male peggiore.

Certo, soggiunse egli, questi sono i discorsi che si soglion tenere.

E ragionevolmente si tengono, ripresi a dir io, perchè gli altri, umuncoli quali sono, vedendo il luogo deserto, ma pur tutto pieno di be' nomi e di belle apparenze, come quelli che scappati di prigione cercano asilo nei templi, anch' essi dalle arti loro balzano alla filosofia, quanti si trovino ad avere acquistato nell'arte buon nome. Chè difatti alla filosofia anco a questo modo trattata, si rimane in confronto delle altre arti una più splendida dignità; onde molti, che pur sarebbono debili di natura, s'invaghiscono, i quali come 'l corpo han contraffatto, così hanno l'anima affranta e per le vili arti che hanno esercitato, accasciata. Non è egli necessariamente così?

Certo, e' rispose.

Così, a vedere, ti sembra ripresi io, v'abbia divario tra cotestoro e un fabbruccio calvo e mingherlino, uscito pur jeri di servitù, che, messo insieme un po' di ben di Dio, lavatosi tutto nel bagno e messosi un mantello di moda, tutto in gala come uno sposo s'appresenti ad impalmare la figlia del suo proprio padrone, caduto in miseria e abbandonato da tutti?

No, da vero, e' rispose, che non v'è differenza. 496.

Che sorta di prole è probabile ingenerino cotestoro? La non sarà imbastardita e debole?

Per forza.

E ugualmente chi indegno sia dell'alta cultura, accostandosi ad essa ed usandone non secondo dignità, che fatta pensieri procreerà e sentenze? Non tali cui si converrà propriamente il nome di sofismi, e nulla di legittimo, nulla che a vera sapienza attenga?

Certamente che sarà così, disse egli.

Capo X.

Esiguo affatto, ripresi a dir io, è, o Adimanto, 'l numero di coloro che condegnamente alla filosofia s'accostano; o qualche nobile spirito bene allevato, che, per causa d'esiglio, abbandonato si trova, sì che mancando chi possa guastarlo e la sua propria natura seguendo, alla filosofia si tien saldo; ovvero se in una piccola città sorga un grande spirito che i pubblici negozi disdegni ed abbia in dispetto; e pochi in fine che ben

naturati, prese le altre arti in dispregio, siano ad essa passati. Può anco darsi altri rattenga il freno medesimo dell'amico nostro Teagete: per Teagete in fatti tutte le condizioni eran tali che dalla filosofia avesse da allontanarsi; ma la malattia, che di continuo lo travaglia nel corpo, allontanandolo da' politici negozi ve lo ritiene ([17]). Del caso nostro non vale la pena si parli: è il segnacolo demoniaco: quale ad un altro solo o a nessuno è toccato già per lo innanzi. Di questi pochi colui cui tocca provare il soave e felice possesso che è la sapienza, avendo nel medesimo tempo abbastanza ben conosciuto la follia delle moltitudini, e come, a dirla in breve, niuno se la cavi pulita nelle pubbliche aziende; nè v'abbia sussidio di sorte, col quale, facendosi protettore del giusto, si possa scamparla; ma anzi, com' uomo che cada in mezzo alle bestie feroci, per ciò ch' e' non vorrà all'ingiustizia dar mano, nè gli basterà l'animo di tener testa da solo a tutti gli altri selvatichi quali sono, pria che alla città od a gli amici possa tornar di vantaggio, gli accadrebbe soccombere inutile a sè stesso ed a gli altri; tutte queste cose con la sua propria ragione disaminando, tranquillo e guardando a sè, come ritrattosi in un riparo dalla polvere e dalla grandine dalla procella agitata, veggendo gli altri tutti dalla corruzione contaminati, si chiama beato se puro d'ogni ingiustizia e d'opre malvagie, trascorrerà questa vita e d'essa poi con buona speranza, lieto e tranquillo sarà per passarsi ([18]).

E certo, soggiunse egli, e' si passerebbe di questa vita, fatto un non tanto lieve guadagno.

497. Anzi, ripresi io, fatto 'l guadagno maggiore, se gli sia toccato di vivere in uno stato che non faceva per lui; perchè in uno stato che fossegli conveniente, e' verrà invece in gran fiore e salverà ad un co' suoi propri i beni comuni.

Capo XI. Della filosofia pertanto, perchè la sia calunniata e non veramente a ragione, parmi si sia detto abbastanza se pur tu non abbia qualche altra cosa da aggiungere.

Nulla veramente, rispose, io ho a dire su questo proposito; ma tu piuttosto ci mostra de' reggimenti presenti qual è quello che a lui si conviene?

Nessuno affatto, risposi; anzi questo sopra tutto io lamento, che nessuna delle presenti costituzioni degli Stati sia degna della natura del filosofo; il perchè accade che si alteri e diversa riesca; com' in fatti un grano seminato in terra straniera perde la sua propria forza e si confà alla esuberante natura del suolo, così anco a questa specie qui non incontra di conservare le facoltà sue proprie, ma prende altra forma; che se in un ottimo reggimento incogliesse, com' ottima è la natura sua, allora vedrebbesi, ch' ella è veramente divina, a fronte di tutto 'l resto umano e nell'indole e nelle istituzioni. Ed ora tu mi dimanderai certamente, quale mai sia questo tal reggimento.

Non hai dato nel segno, diss' egli, chè non era già questo ch' io stava per dimandarti; ma sì, se fosse lo Stato che, per via di discorsi, eravamo venuti fondando, o se un altro.

Per molti rispetti, ripres' io, quello stesso: fu infatti già detto anco innanzi che nello Stato abbisognava fosse pur sempre conservata quella medesima ragione di Stato che tu avevi avuto, quando legislatore n' avevi stabilito le leggi.

Certo fu detto.

Tuttavia, ripresi, non fu dimostrato abbastanza, pel timore delle obbiezioni messe innanzi da voi, onde cotale dimostrazione mostravate voi stessi come fosse lunga e difficile; tanto più che anco 'l resto è a spiegarsi non facile.

Che resto?

Per che modo lo Stato, dando opera alla filosofia, non la faccia perire. Ma già tutte le grandi imprese son rischiose e come suona il proverbio, il bello è veramente difficile (19).

Tuttavolta, soggiunse, la dimostrazione abbia il suo termine, facendo chiaro questo tal punto.

Non già che 'l volere mi manchi, diss, io; ma se fallisca la prova, sarà del potere difetto; e tu vedrai subito con quant'ardor mi vi metto. Guarda infatti con che risoluzione e ardimento io mi ti fo a dire, che precisamente all'incontrario di ciò che ora pratica, deve prendersi lo Stato con questa instituzione che qui.

E come?

Presentemente, seguitai io, si danno alla filosofia ragazzi
495. usciti appena di fanciullezza, i quali quando in mezzo alle cure famigliari e a quelle dell'ammassare denari s'accostano alla parte che d'essa è più difficile, l'abbandonano, facendola da consumati filosofi; e la parte più difficile, intendo io, quella che 'l ragionare concerne. In appresso, se invitati, si rendano ascoltatori d'altri che fan di tali esercizi, si credono di fare un gran che, stimando che in ciò ci si debba occupare come per un di più; nella vecchiezza poi, fatta per alcuni pochi eccezione, e' si dileguano, eziandio meglio del sole d'Eraclito ([20]), se pure non tornino di bel nuovo ad accendersi.

Come dunque bisogna fare? dimandò egli.

Precisamente all'incontrario: ragazzi e giovinetti dar opera ad una puerile educazione e filosofia, quella vo' dire de' corpi; e intanto che vengono in fiore e fannosi uomini, aver cura si procaccino alla filosofia un buon ministro; quando poi avanza l'età nella quale l'anima incomincia ad essere maturamente perfetta, approfondire gli esercizi suoi; e allora che finalmente vengono meno le forze, ed uno si trova fuori de' negozi politici e de' doveri militari, allora appunto pascersene in libertà nè in altro occuparsi, se non per un di più, quanti vogliano passare felice la vita e, dopo morte, conseguire il destino che ad una vita così spesa s'addice.

Capo XII. Veramente di buona voglia, diss'egli, parmi tu parli, o Socrate; tuttavia molti di questi che qui ti ascoltano, cred'io, che eziandio di miglior voglia ti farebbono opposizione, non essendo rimasti del tuo dir persuasi, da Trasimaco incominciando.

Non metter male tra Trasimaco e me, divenuti amici un momento prima, nè già per lo innanzi nemici. Ch'io, per mia parte, non lascerò indietro mezzo veruno al fine di persuadere e lui e gli altri, e far ad essi un po' di bene per quell'altra vita, quando, tornati a vivere un'altra volta, in sì fatta specie di discorsi s'incontrino.

Men male, diss'egli, che a breve tempo tu accenni.

A nulla, ripresi io, di' piuttosto in confronto della durata del tempo. Che poi co' miei discorsi molti di cotestoro non

persuada, non è meraviglia veruna; da che non mai videsi praticato quanto ora è stato detto da noi; sonosi sì messe innanzi parole studiatamente compassate tra loro, ma non già, com'ora, cadute giù dalle labbra spontanee. Quello poi che non fu visto mai, è un uomo che accogliesse in sè la perfetta virtù e ne ritraesse la immagine quant'è possibile; un uomo insomma perfetto negli atti e nelle parole, sire d'uno Stato a questo modo ordinato; no che non se ne vide nè uno nè più; nol credi tu pure? 499

No da vero.

E nemmeno ad onesti e liberi ragionamenti, o egregio, si porse orecchio bastevolmente, intesi a indagare la verità per ogni modo e ragione al fin di conoscerla, e che lasciassero indietro ogni maniera d'ornamenti e d'eristici artifizii studiosi sol di rumore e di vincere il piato, sia ne' tribunali, e sia ne' privati convegni.

Nemmeno questo, diss'egli.

Per questa ragione, ripresi io, e in previsione appunto di ciò, con molto timor dicevamo, pur necessitati dalla forza del vero, che nè stato, nè politico reggimento, nè tampoco cittadino si darebbe perfetto, se prima a questi pochi e non tristi filosofi, che ora han voce di gente da nulla, non s'appresentasse per gran ventura la necessità, vogliano o no, di prendersi dello Stato pensiero e di dare ascolto alla voce dello Stato; ovvero in coloro, che ora sono al potere o ne' figliuoli loro, per una qualsiasi inspirazione divina, non s'accendesse verace amore della vera filosofia. Che poi l'uno o l'altro caso od amendue siano impossibili, io affermo di non avere argomento alcuno a provare, chè altrimenti saremmo veramente ridicoli a starcene qui ragionando d'inutili desiderii. Non è egli così?

Così appunto.

Se per tanto ad uomini nella filosofia eccellentissimi si fè sentire la necessità di prendersi dello Stato pensiero, vuoi nell'indefinito passato, o vuoi anc' oggi in qualche barbara contrada, lontana di molto e fuori della nostra veduta, o se si farà sentire in futuro, noi siam pronti a sostenere, battagliando a parole, che 'l reggimento ne' nostri discorsi raffigu-

rato, s'è dato, si dà e si darà veramente, ogni qual volta questa musa della filosofia signora dello Stato addivenga. Chè nè ad essa signoria cotale è impossibile, nè noi affermiamo cose impossibili, ancorchè difficili da noi pure si riconoscano.

E così pare anco a me.

Il volgo, ripresi io, direi tuttavia che non la pensa ugualmente?

Forse, rispose.

Dolcissimo, non far affatto colpa, seguitai, alla massima parte degli uomini se la pensano a questa maniera, ma senza prendertela con loro, anzi ammonendoli e difendendo dalle accuse che gli si appongono, l'amor dell'apprendere, fa' di dimostrare quali siano coloro cui dai nome di filosofi, e ingegnati, com'abbiam fatto testè, di definirne la natura e la in-
500. stituzione, affinchè non abbiano a credere che tu parli di que' medesimi ch'eglino chiaman filosofi. Una volta poi che siano a questa considerazione condotti, non affermerai tu ch'essi avranno affatto diversa opinione e alle nostre dimande daranno tutt'altre risposte? ossivvero credi tu che uno sia per prendersela con chi non l'ha con essolui, o per invidiare chi a lui invidia non porta, non accogliendo la invidia e mite essendo dell'animo? Io, prevenendo la tua risposta, t'accerto, che in alcuni pochi sì, ma non nella gran moltitudine può trovarsi tanto triste natura.

Ed io pure, rispose, facilmente la penso al tuo modo medesimo.

Non avrai meco comune anche quest'altro pensiero, che cioè della mala disposizione della gente a rispetto della filosofia sian cotestoro cagione, i quali stranieri e sconvenientemente intrusisi in essa, facendole onta, e caricandosi d'odii e rancori col loro continuo parlare degli uomini, affatto non si comportano come alla filosofia è decente?

Certamente, rispose.

Capo XIII. Cui infatti abbia la mente intesa alla contemplazione di ciò che è, non resta ozio, o Adimanto, per abbassare lo sguardo alle faccende degli uomini, e battagliando con essi, empiersi l'animo di livore e d'invidia; ma in ciò ch'è ordinato e sem-

pre uguale a sè stesso fissando lo sguardo e contemplandolo di continuo, che ingiuria nè fa nè patisce, ma anzi nell'ordine sempre si serba e secondo ragione, ritrarlo in sè medesimo studia, e ad esso, quanto possa più, conformarsi. Crederesti possibile modo, non studisi uno di ritrarre in sè quello cui di continuo con amore s'accosti?

Questo è impossibile, diss'egli.

Il filosofo pertanto, che sempre con ciò che è ordinato e divino, ha da farla, ordinato e divino, quanto all'uomo è possibile, pur esso riesce; e quindi le grandi accuse che ha nell'universale degli uomini.

Appunto così.

Se dunque, seguitai dicendo, gli si offerisse una qualunque necessità di curare, perchè quello ch'è obbietto della contemplazione sua, passi ne' costumi degli uomini tanto pubblici quanto privati, anzichè pensare a formar solo sè stesso, credi tu ch' e' sarebbe un malo artefice di temperanza, di giustizia e d'ogni altra civile virtù?

No davvero, e' rispose.

E quando poi la moltitudine s'accorga che noi diciamo quanto ad esso la verità, se la piglierà più co' filosofi e continuerà a negar fede all'affermazione nostra, che uno Stato non potrà mai esser felice, se non ne traccino il disegno artisti usi ad aver sempre il divino esemplare dinnanzi?

Non avran da ridire, diss'egli, se pure intenderanno la cosa. Ma di che fatta traccia da disegnarsi tu parli?

Ecco, risposigli, pres' in mano lo Stato e 'l costume dei cittadini, come fosse una tavola, anzi tutto l'avranno da render netta; ciò che non è affatto facile; ma in questo tu intendi bene che molto da gli altri si differenziano, perchè non vorranno accostare la mano nè allo Stato nè a cittadino veruno, nè dettar leggi prima che non l'abbiano ricevuto o reso puro essi stessi. 501.

E a diritta ragione, diss'egli.

Dopo ciò non credi tu che disegneranno come uno schema del reggimento?

E perchè no?

In appresso, cred'io, mettendosi all'opera volgeranno di qua e di là frequenti sguardi a ciò che essenzialmente è giusto, bello, saggio e così a tutto 'l resto, e dall'altra parte alla natura propria dell'uomo, e mescolando e contemperando insieme per via d'instituzioni, ci daranno il modello dell'uomo, attenendosi a ciò che di divino o ritraente la divina imagine, disse Omero, si trovi nell'uomo ([21]).

Dirittamente, diss'egli.

E di qua, cred'io, avranno da cancellare, di là a segnar più profondo, fino a che l'umano costume abbian reso quanto possibile è più, carissimo a dio.

Bellissimo invero, diss'egli, sarebbe un disegno siffattamente condotto.

E così, ripres'io, riesco a far persuasi que' tali, che dicevi poc'anzi ([22]) muover serrati contro di noi, tal'essere veramente il disegnatore di reggimenti, onde al loro cospetto dicevamo le lodi, e al quale s'avevano a male noi fidassimo gli Stati; dopo udito tutto ciò si son ora fatti più miti?

Di molto, diss'egli, se pure hanno senno.

Come in fatti potranno contenderci? forse che amatori dell'essere e della verità non siano i filosofi?

La sarebbe strana daddovero, diss'egli.

Che la natura loro, quale noi siam venuti dichiarandola, non tenga dell'ottimo?

Nemmeno questo.

Or di'? una natura cotale, se trovi instituzioni a lei confacienti, non sarà ella per riuscire perfettamente buona e a filosofare disposta se mai altra nessuna? o direbbero forse siano per riuscire piuttosto quelli che noi abbiamo posto in disparte?

No davvero.

Ci terran dunque muso ancora, quando noi affermiamo, che, sino a tanto non tenga negli Stati il primato la schiatta de' filosofi, nè a Stati, nè a cittadini verrà di loro mali conforto; nè lo Stato che siam venuti foggiando a parole, troverà adempimento di fatto?

Forse, diss'egli, che lo abbasseranno.

Vuoi dunque, diss'io, noi affermiamo non soltanto abbiano

il muso abbassato, ma siano eziandio divenuti mitissimi, affinchè presi dalla vergogna, non abbiano poi ad ammettere il resto? 502.

Per l'appunto, diss'egli.

Capo XIV. Ebbene, ripres'io, quanto a ciò si tengano per persuasi affatto; ma quanto a quest'altro punto si potrebbe sollevare un dubbio: o che da' re e da' potenti non si potrebbe dare nascesser figliuoli filosofi per naturale disposizione?

Nemmen'uno, diss'egli.

E dove mai ne nascessero, sosterrà taluno che d'assoluta necessità si guasteranno? difficile che si salvino, l'affermeremo noi pure; ma ci si metterà forse in dubbio che nemmen uno tra tutti possa salvarsi nello spazio del tempo?

E come?

Certamente, ripresi, uno che idoneo sia, avendo lo Stato che gli dia ascolto, tutto quanto ora è incredibile, metterà in atto.

Sì, perchè abile, disse.

Quando un governatore impertanto, seguitai, le leggi e gl'instituti stabilisca che siam venuti discorrendo, non è davvero impossibile i cittadini di buona volontà li adempiano.

No, senza dubbio veruno.

Quello poi che a noi così pare, sarebbe forse meraviglioso e impossibile paresse pure anco ad altri?

Io credo che no, egli rispose.

Che tutto ciò sarebb'ottimo, ove possibile sia, abbastanza, cred'io, ne' precedenti discorsi abbiam dimostrato.

Abbastanza da vero.

Or dunque, come si pare, quanto alla legislazione, ne consegue che ottimo è quello che siam venuti dicendo, ove sia applicato, e che difficile è ad applicarsi, ma non però impossibile.

Questo appunto consegue, rispose.

Capo XV. Ed ora, poichè siamo non appena venuti a capo di questo punto, non è egli a dire ciò che resta in appresso, per che modo e per quali ammaestramenti ed instituzioni sorgeranno i salvatori degli Stati e in che età abbia da mettersi alla sua propria parte ciascuno?

Sì questo è appunto da dirsi, diss'egli.

E' non m'è riuscito a un bel nulla, ch'io, nel precedente discorso abbia voluto saltar via la grossa difficoltà del possesso delle donne, della generazione de' figli e della creazione dei reggitori, ben mi sapendo quanto fosse pieno d'invidia e difficile trattarne secondo verità; chè ora nulla meno m'occorre tornare su lo stesso subbietto. Quanto alle donne ed a' figli l'argomento è omai esaurito, ma quello che a' reggitori risguarda, dal bel principio uopo è che sia svolto. Abbiam detto, se ben ti ricordi, ch'essi han da mostrarsi amatori zelanti di loro città, dell'amor loro dando esperimento ne' piaceri e 503. ne' dolori, nè mai d'esso medesimo amor dispogliandosi, nè ne' travagli, nè ne' momenti di tema, nè in altra qualsiasi circostanza che loro incolga; e chi alla prova non regga, debbasi rigettare; chi invece n'esca integro com'oro saggiato al fuoco, questi s'ha da costituire al reggimento dello Stato, e vivo colmarlo di premi, e d'onoranze dopo la morte. Queste all'incirca furono le cose da noi dette allora ([23]), mentre di per sè affrettando si veniva ed involvendo il discorso, per timore appunto di sollevare la presente difficoltà.

Verissimo parli, diss'egli. Me ne ricordo benissimo.

Paventava allora, seguitai, o dolce amico, di dir io l'audace parola, alla quale ora siam giunti: ma s'abbia il coraggio omai d'affermare che custodi i meglio fidati s'hanno da costituire i filosofi ([24]).

Ebbene si affermi, diss'egli.

Considera però com'essi probabilmente saranno pochissimi. Imperciocchè mestieri è abbiano quella tale natura, onde siam venuti ragionando, e ben di rado accade che le parti di essa si trovino insieme ed in un solo congiunte, chè per lo più nascon disperse.

Che intendi di dire? dimandò egli.

Prontezza d'apprendere, tenace memoria e perspicacia e acutezza di mente e tutte l'altre qualità che s'accompagnano a queste, tu sai, come non sogliono nascere tutte insieme, e la generosità e la splendidezza dell'animo, quelle tali qualità onde si suol condurre, per la moderazione, tranquilla e sicura

la vita ([25]); ma gli uomini di questa specie dall'acuto ingegno loro son trasportati via, ora in una, ora in altra direzione, e vien meno ogni loro saldezza.

Giusto parli, diss' egli.

Inversamente le salde nature, a mutare non facili, delle quali, come fide che sono, massimamente ci terremmo sicuri, e che in guerra, in faccia a' pericoli, non si agitano, a rispetto dell'acquistar cognizioni non si comportano appunto così che difficilmente si muovano e male adatte siano all'imparare, quasi instupidite, e sonnecchiano e sbadigliano del continuo, quand'abbiano da sostenere di questa specie fatiche?

Così è appunto, egli rispose.

Ma noi sostenevamo che d'amendue queste nature dovevano appunto partecipare, o che se no, non dovevano ammettersi nè alla superiore istruzione, nè a gli onori, nè al reggimento dello Stato.

E dirittamente, diss' egli.

Ma questo caso non credi tu che si darà ben di rado?

Come no?

Desse nature adunque dovranno mettersi alla prova che dicevamo, de' travagli, de' timori e de' piaceri ed aggiungeremo quello eziandio che prima abbiamo intralasciato, come s'abbiano cioè da esercitar nelle scienze, guardando se possano sostenere anco le più elevate discipline, o se ne sbigottiscano, come coloro che ne' cimenti si lasciano vincere dalla paura. 504.

A questo appunto bisogna guardare, egli soggiunse; ma quali sono le discipline che tu chiami le più elevate?

Cap. XVI. Senza dubbio ricordi, ripresi a dire, che avendo distinto tre forme dell'anima ([26]),ne abbiamo poi tratto, in proposito della giustizia, della sophrosyne, del valore e della sapienza quello che fosse cadauna d'esse virtù.

Se non l'avessi bene a memoria, non sarei degno di starmene qui ascoltatore del resto.

Anco ciò che è stato innanzi discorso?

Che mai?

Abbiam detto che a poter intendere queste cose che qui, v'era anche un'altra strada più lunga, la quale a chi si metta

pel suo giro, le fa aperte e chiare, e che delle cose discorse si potevano aggiungere le conseguenti dimostrazioni; ma voi avete detto che vi bastava, e così il ragionamento d'allora, com'io giudicai, difettò d'esattezza, tuttavia se fu secondo il piacer vostro, sta a voi di dirlo.

Abbastanza per me, rispose: e così pure mi parve per gli altri.

Se non che, amico mio, ripresi, quanto alla misura di queste cose qui, che che manchi a ciò ch'esser deve, non si dà giusta misura; perchè nulla che sia in sè manchevole, è misura di che che sia; tuttavolta sembra talora a qualcuno d'averne abbastanza e di non aver da approfondire la ricerca più innanzi.

A ben molti ciò incontra, soggiunse, causa l'ignavia.

Ma questo vizio, ripigliai io, massimamente disdice cui abbia lo Stato e le leggi in custodia.

Giusta, diss'egli.

La più lunga via pertanto, o amico, seguitai io, avrà da prendere cotestui, e travagliarsi non poco sì nello apprendere e sì nel fare esercitazioni; o che altrimenti, com'abbiam detto, non verrà a capo della più alta scienza e massimamente a lui conveniente.

Che dunque? ciò ond'abbiamo discorso, non è 'l più importante, dimandò egli, ma v'ha ancora qualcosa di più alto della giustizia e degli altri argomenti, de' quali abbiam ragionato?

Sì, risposi, che v'ha qualcosa di più alto: nè basta, com'ora abbiam fatto, vederla adombrata; sì bisogna averne il quadro completo; non sarebbe in fatti da ridere, che per le altre cose di minimo conto, con quante abbiamo forze mettendocisi, si facesse di tutto per venirne a capo meglio e più sicuramente che sia possibile, e le più importanti non si stimassero degne della maggiore attenzione?

Certo, diss'egli, che questo è giusto pensamento (27); ma credi tu, soggiunse, che uno ti lasci andare senza interrogarti qual ella sia quest'altissima disciplina a cui accenni?

No di certo, risposi io, anzi e tu m'interroga. Se non che più volte sicuramente n'hai sentito parlare; ed ora o che non

l'hai in mente, o che ti pensi di darmi molestia oppugnandomi. Ed io credo sia questo piuttosto, da che la idea del buono hai ben molte volte sentito dire ch'è obbietto della più alta cognizione ([28]), e che la giustizia e tutto 'l resto che d'essa tiene, han da essa la utilità e i vantaggi che ne apportano. Ed anco presentemente, tu intendi, ch'io sto per dir ciò medesimo ed oltre a ciò, ch'ella non ci è nota abbastanza; e dov'ella nota non siaci, senza di essa, se anco tutto 'l resto sapessimo perfettamente, a nulla profitta, come il possesso di che che sia senza il buono. Credi in fatti valga la pena di posseder tutte cose, ma non le buone? o saper tutto 'l resto ([29]) ma ignorare ciò che è bello e buono? 505.

Per Giove, io credo che no, rispose.

Or questo sai certamente che 'l piacere a molti sembra sia il buono, e a' più fini di mente la intelligenza e 'l sapere ([30]). Capo XVII.

Come no?

E che coloro i quali così la pensano, o amico, non sanno poi dimostrare quale sia questo tale sapere; ma poi, stretti dalla necessità, finiscono per dire quello del buono.

Ridicolamente da vero, rispose.

E come la non sarebbe cosa ridicola, ripresi, se, obbiettandoci che non sappiamo quello sia buono, ce ne parlano poi quasi n'avessimo conoscenza? Essi dicono che la è la cognizione del buono, quasi intendessimo ciò che dicono, quando pronunziano il nome di buono.

Verissimo, diss' egli.

Di'? e quegli altri che 'l buono definiscono pel piacere, la sbagliano forse meno all'ingrosso che questi? Non sono pur essi obbligati ad ammettere che v'hanno piaceri cattivi?

Certamente.

Accade dunque a costoro, cred'io, che ammettano buona e cattiva ad un tempo la cosa medesima. Non è così?

E come no?

Non è dunque manifesto che intorno a questo punto hannovi molti e gravi dubbii?

Chi potrebbe negarlo?

E ancora: non è manifesto eziandio che, quanto al giusto

ed al bello, molti s'accontentano delle apparenze, e del praticare, del possedere e del parere giusto e bello ancora che tale non sia, mentre, quanto al buono, a veruno non basta di possedere quello che di buono ha l'apparenza, ma quello che tale è veramente va cercando, e ognuno omai quanto a ciò le apparenze ha in dispregio?

Sicuramente, diss'egli.

Quanto a ciò pertanto cui tien dietro ogni anima, e per cagione del quale continuamente s'adopra, divinando abbia da essere una qualche cosa, ma dubbiosa pur sempre, nè buona a cogliere ciò che è, nè da salda fede avvalorata come pel resto, onde avviene che sperda i vantaggi che le verrebbero altronde, intorno a tale e tanto subbietto direm noi, abbiano da restare 506. al buio anco coloro che saranno i maggiorenti del nostro Stato e cui lo fideremo intieramente in mano?

No da vero, diss'egli.

Io mi penso pertanto, ripresi, che 'l giusto e l'onesto dove s'ignori come sia bene, non sarà da porre a degno custode di che che sia chi di ciò stesso sia ignorante, ed oso vaticinare che niuno mai alla bella prima sia per averne cognizione bastevole.

E giusto, diss'egli, è 'l tuo vaticinio.

Ma 'l reggimento nostro non sarà egli perfettamente ordinato, quando lo sopravvegli un custode che di tali cose abbia cognizione pienissima?

Capo XVIII. Di necessità, rispose: se non che, o Socrate, qual de' due sostieni tu che sia il bene, la cognizione o 'l piacere? ovvero qualche altra cosa all'infuori di queste?

Egregio uomo che sei veramente, io replicai; tu 'l sai già ed egli è omai manifesto che non sapresti accontentarti di quello che a gli altri ne sembra.

Egli è, o Socrate, che non mi pare la stia di venirne a ripetere le altrui sentenze e non manifestare il proprio pensiero, dopo essersi intorno a questi subbietti travagliato per tanto tempo.

E che? dimandai io: pare a te stia bene di ciò che uno ignora, parlare come se ne sapesse?

No davvero, disse, com'un che ne sappia; ma sì che voglia, essendosene fatta un'opinione, la sua opinione manifestare.

Ma di'? ripresi, e non sai tu che le opinioni senza 'l fondamento della cognizione (31) sono tutte da nulla? e quelle eziandio tra esse che passano per migliori, son cieche: ti pare in fatti v'abbia divario tra' ciechi che vanno per la strada diritti, e coloro che vera una cosa ritengono senza ragione?

Nessuno, rispose.

Vuoi dunque fermarti a contemplare quello che è turpe, cieco e tenebroso (32), mentre si può udir d'altra parte quello ch'è splendido e bello?

In nome di Giove, o Socrate, si fece a gridare Glaucone, guarda che giunto al fine tu non ti ritragga. Ci basterà che come intorno alla giustizia, alla sophrosyne ed all'altre virtù hai tenuto discorso, così anco del buono ci parli.

E anch'io, o amico, ripresi, me ne chiamerei ben contento; ma guarda ch'io non sarò da tanto e mettendomivi per farmi canzonare ci guadagnerò d'esser deriso. Per ciò, o egregi che siete, quello ch'è il buono in sè, lasciamolo stare per ora; chè spiegare ciò che me ne paia, parmi ora il mio potere soverchi; ma un figliuolo del buono e a lui somigliantissimo mi s'appresenta, e di questo propongomi di parlarvi, se pure v'aggrada; se no, lasciamolo andare.

Anzi parlane, egli disse; chè un'altra volta ci farai la esposizione del padre.

Ben vorrei, rispos'io, potervi pagare un tal debito e che voi restaste saldati anzichè, come fo ora, pagarvi il frutto soltanto. Pur contentatevi del frutto e del figliuolo del buono, guardando però ch'io, mal mio grado, non vi tragga in inganno, dandovi una illegittima esposizione d'esso frutto del buono (33). 507.

Ci guarderemo ben noi, disse egli, secondo ogni nostro potere, purchè tu parli.

Sì, ma dopo messomi d'accordo, soggiunsi subito, ed aver richiamato alla vostra memoria quello che è stato detto precedentemente e altre molte volte discorso.

Che mai? dimandò.

Ben molte cose, diss'io, chiamiam belle e ben molte buone e sempre così le affermiamo e le definiamo parlando.

Così in fatti diciamo.

Ma ad un tempo il bello stesso e 'l buono stesso e così pure tutto che ammettiamo come molteplice, a nostra volta ad un'unica idea riportiamo, ad una, cioè, di cadauna cosa, affermando ch'ella è di per sè.

Così è appunto.

E di quel molteplice diciamo che per la vista conoscesi ma non s'intende; laddove invece le idee s'intendono ma non si veggono.

Per l'appunto.

Con che parte di noi medesimi vediam noi le cose visibili?

Con la vista, rispose.

E quindi, ripres'io, con l'udito quelle che s'odono, e con gli altri sensi tutte le altre cose sensibili?

Sicuramente.

Or bene, seguitai io, ha' tu mai pensato come l'artefice de' nostri sensi ha costruito splendidissimamente la facoltà del vedere e per la quale sono vedute le cose?

No veramente, diss'egli.

Fa' dunque questa considerazione: v'è egli bisogno di nulla di diverso per l'udito e per la voce, affinchè l'uno oda e l'altra sia udita, sicchè dove questa terza cosa non siavi, nè sentirà l'uno nè l'altra sarà sentita?

Di null'altro, rispose (34).

Ed a molti altri sensi, cred'io, per non dire a nessun altro, di nulla di simigliante è mestieri. Sai tu forse indicarmene uno?

Io no, diss'egli.

Quel della vista invece e pel quale son vedute le cose, non sai tu che d'essa terza cosa abbisogna?

Come?

Pur essendo la facoltà visiva negli occhi, e chi l'ha, apprestandosi a usarne, se le cose abbian colore, tu sai che ove non siavi un terzo elemento, fatto proprio a posta per ciò, nè la vista vedrà un bel nulla, nè i colori saranno visibili.

Di che intendi parlare, dimandò egli, con ciò?

Di ciò, risposigli, che tu chiami la luce.

Ed egli: tu di' vero.

Con tale specie di cosa che non è affatto di poco conto, la facoltà di vedere dunque e d'esser veduto in più nobile accoppiamento che gli altri tutti non siano, si trova congiunta se pure la non è cosa da aversi in dispregio la luce. 508.

Anzi, diss'egli, tutt'altro che da aversi in dispregio.

Quale pertanto degli dei che sono nel cielo, puoi tu chiamare autore di questo, che la luce faccia sì che vegga la nostra vista benissimo e le cose che sotto la vista cadono, siano vedute? Capo XIX.

Quell'istesso che tu e gli altri, rispose; da che manifestamente tu mi dimandi del sole.

Ora, a rispetto di questo dio, la nostra vista non è ella naturalmente a questo modo disposta?

Come?

Così che la vista non sia il sole medesimo, nè ciò dove la vista è posta, e che noi appunto occhio denominiamo.

No da vero.

Ma il più simile al sole è, per mio avviso, di tutti gli organi che servono a' sensi.

Di certo.

Ed anco la facoltà sua non l'ha ministrata e come infusa da esso?

Sicuramente.

Non è poi vero anche questo, che 'l sole non è la vista e pur essendo cagione di essa, da essa stessa è veduto?

Così è, egli rispose.

Or bene, ripres'io a dire, fa' conto ch'io questo chiami il figliuolo del buono, un buono ch'esso ingenerò a sè medesimo simigliantissimo, il quale nel mondo intelligibile, a rispetto della intelligenza e delle cose che s'intendono, è tal quale l'altro nel campo del vedere a rispetto della vista e delle cose che veggonsi.

Come? dimandò egli: spiegati ancora.

Gli occhi, seguitai, sai bene, che quand'uno non li volga sopra le cose di cui la luce diurna mette in vista i colori, ma sì a quelle che investe notturno chiarore, non discernono

e paiono quasi come ciechi, sendo che non abbiano pura la vista.

Certo, diss' egli.

Quando invece alle cose che illumina il sole, veggono chiaro, e quasi pare sia negli occhi medesimi la luce di esso.

Come no?

Or bene, anco quanto all' anima ritieni lo stesso: quando la verità e l'essere splende in ciò in che ella s' affisa, lo intende e conosce, e intelligente apparisce; quando oppostamente s' affisa in ciò che è commisto alle tenebre, che nasce e che muore, opina e va a tastoni, versando tra le opinioni d' una e d' altra parte e quasi pare intelligenza non abbia.

Così pare di fatti.

Ora ciò che spande su gli obbietti della conoscenza la luce del vero e dà all'anima conoscente potenza a ciò, sappi ch'è l'idea del buono, effettrice di scienza e di verità in quanto le si conoscono e intendono; d'amendue poi queste bellezze, che sono cognizione e verità, se tu ritenga v' abbia ancora una bellezza maggiore, giudicherai affatto secondo ragione (35). Se non che cognizione e 509. verità, come nell'altro caso bene stava s'avessero simili al sole (36) la luce e la vista, ma non già si giudicassero il sole medesimo, così, nel caso presente, bene sta si ritengano della specie stessa del buono ambedue, ma nè l'una nè l'altra s'ha da giudicare sia il bene, ond'eziandio più la virtù del bene s'ha da tenere in onore.

Ad incredibile bellezza tu accenni, egli disse, s' ella ne somministra scienza e verità, ed esse stesse in bellezza soverchia. Nè certo per bene cotale tu intendi il piacere.

Guarda come tu parli, rispos' io; che anzi vogline per questo modo considerare la immagine.

Come?

Il sole, cred' io, tu dirai, non dia solo alle cose visibili facoltà d' esser vedute, ma eziandio le fa vivere, crescere, e le alimenta, pur non essendo egli stesso la vita.

Ebbene?

Or anco alle cose conoscibili di' pure che non solo d' essere conosciute è dato dal buono, ma eziandio d' essere, e che l'esser loro da esso buono procede, abbenchè il buono non sia l' es-

senza, ma di buon tratto la essenza medesima per dignità avanzi e potenza ([37]).

Per Apollo! gridò burlevolmente Glaucone, la divina eccellenza! Cap XX.

E tu, risposi, prenditi la tua colpa, da che a dir m'hai costretto quello che me ne pareva in proposito.

Nè già ti cesserai, aggiunse egli, almeno fino a tanto abbia svolta tutta questa similitudine col sole, se ancora resta a dirne alcunchè.

Da vero, diss'io, che ancora mi resta molto da dire.

Non lasciare indietro, diss'egli, nemmeno la più piccola cosa.

Ed io: credo pur troppo che lascerò indietro ben molto; pure, per quanto è presentemente possibile, nulla trascurerò di mia volontà.

Guarda bene, soggiunse.

Considera dunque, come noi dicevamo, trattarsi qui di due principii che imperano l'uno su la specie e nel dominio dell'intelligibile, l'altro del visibile e non ti dico del celeste perchè non creda ch'io ti giuochi, come i sofisti, sul nome; ([38]) hai tu dunque dinnanzi alla mente queste due specie: il visibile e l'intelligibile?

Le ho bene.

Come dunque fosse una linea spezzata in due, prendi le due parti disuguali tra loro ([39]), e di bel nuovo le due sezioni seziona secondo lo stesso criterio della specie visibile e della intelligibile; e così tu avrai per la respettiva lucentezza e oscurità in una delle due sezioni le immagini. Immagini poi chiamo 510. le ombre primieramente, poi i riflessi nell'acqua e in ciò che sia denso, leggiero e lucente e tutto che a ciò si assomigli, se bene m'intendi.

Ma benissimo intendo.

Poni in appresso l'altra sezione, ciò cui quella prima sezione per somiglianza riportasi, i nostri animali e ogni specie di piante e quanto è opera della nostra industria.

Ed io ve lo pongo, diss'egli.

Vorresti ora dividere tutto ciò in rispetto del vero e del

suo contrario, sì che l'opinabile stia al conosciuto, come appunto ciò ch'è assomigliato a quello cui assomiglia?

Io sì, rispose.

Considera in appresso la sezione dell'intelligibile per che modo la sia da dividere.

Per che modo?

Ecco: una è quando l'anima è costretta a far la sua indagine con gli elementi or ora divisi da noi, quasi fossero imagini, movendo per via d'ipotesi non già al principio ma al termine; l'altra è quando dall'ipotesi movendo al principio assoluto, senza le imagini, onde usa l'altro procedimento, con le sole idee compie sua strada.

Questo tuo discorso, soggiunse egli, io non l'ho bene inteso.

Ebbene, di nuovo: ripresi io; che già lo potrai intendere meglio che non gli antecedenti. Io credo tu sappia, che coloro i quali si occupano nella geometria, ne' calcoli e simili studi, suppongono il numero pari e dispari, e poi quantità di figure, e angoli di tre specie e altre cose del medesimo genere per ogni loro dimostrazione; ciò quasi l'abbiano per certa scienza, pongono a fondamento di loro ipotesi, senza credere d'averne a dar ragione nè a loro stessi nè a gli altri, come universalmente ammesso che sia, e di qui movendo a tutto lo svolgimento loro, compiono, perfettamente intesi, l'assunta dimostrazione (40).

Perfettamente, soggiunse egli, questo mel so benissimo.

E non sai ancora che usano di visibili imagini e fanno intorno ad esse ragionamenti; non già che pensino ad esse propriamente, ma sì a ciò cui esse figure assomigliano, facendo così ragionamento del quadrato e della diagonale di esso, ma non già di quello che han segnato essi stessi; e così eziandio di tutte le altre figure che costruiscono o disegnano e delle quali hanno i disegni dinnanzi o nell'acqua le immagini, ma sì di esse immagini usano a loro volta, per cercare d'intendere ciò che uno non può intendere se non per questo procedimento del pensiero.

511. Verissimo parli, disse egli.

Capo XXI. Questa pertanto è la specie dell'intelligibile, per la ricerca

della quale, diceva, che l'anima era costretta ad usar delle ipotesi, non già sino al principio inalzandosi, da che non le è dato d'andare più in là delle ipotesi; ma ella usa delle immagini che le son porte da gli oggetti di quaggiù, trascegliendo quelle che relativamente meglio evidenti si stimano e di maggior conto.

Intendo, disse, tu parli di quello si pratica nella geometria e nelle altre discipline sorelle.

Ora intendi quella ch'io chiamo l'altra sezione dell'intelligibile, alla quale la ragione attinge per la facoltà dialettica, pur facendo ipotesi, ma non già per riguardarle come principii ma come proprie ipotesi (41), cioè passaggi e gradini, onde s'inalza all'assoluto principio di tutto; raggiunto il quale, attenendosi a tutte le conseguenze che ne dipendono, scende alla conchiusione finale senza far uso d'alcun sensibile, ma alle idee sole appoggiandosi e per esse procede e termina in esse.

Intendo, diss'egli, ma non chiaramente, da che parmi tu parli di grave argomento; ma tu vuoi stabilire che la conoscenza che s'acquista dell'essere e dell'intelligibile per la scienza dialettica, è meglio chiara di quella che si ha per le così dette arti, che muovono dalle ipotesi, ancorchè usino del processo mentale e non già del sensibile quelli che esse medesime esercitano; per ciò che non muovono alla speculazione dal principio, ma dalle ipotesi; e quindi ti pare non abbia proprio vigore d'intelligenza sebbene intelligibile pel principio addivenga (42). Raziocinamento poi parmi tu chiami e non già intellezione il procedimento de' geometri e d'altri cotali, essa cognizione essendo quasi intermedia tra la opinione e la intellezione.

Ottimamente, diss'io, tu ha' compreso. Ed ora m'applica a queste quattro distinzioni i quattro stati che si danno dell'anima; la intellezione alla più alta, la ragionata cognizione alla seconda, alla terza assegna la fede e all'ultima la conghiettura; e le classa per ordine in modo che a seconda è loro concesso di partecipare del vero, così tu le giudichi d'evidenza fornite.

Intendo, diss'egli, e sono d'accordo e così le dispongo come tu dici.

ANNOTAZIONI

AL LIBRO VI.

(1) La interpretazione di τὰ κείμενα è avvalorata da un grandissimo numero di luoghi di Aristofane e degli Oratori.

(2) Libro V. capo 19 pag. Stef. 475. c. d.

Tutto questo luogo fu imitato da Temistio nell'or. XXI.

(3) Proverbio già registrato da Erasmo (Chil. I. 5. 75) e dichiarato da' commentatori d'Aristeneto.

Presso Esiodo Momo, figliuolo della Notte, è la personificazione della maldicenza. Cf. Teogon. v. 214.

(4) La stessa similitudine ricorre pure nel VII. delle Leggi p. 820. c.

Come però si giuocasse la πεττεία, non possiamo accertatamente affermare; sappiamo soltanto che i giuocatori giocavano l'un contro l'altro con cinque pietruzze ciascuno (ψῆφοι), e sopra una tavola divisa da cinque linee tanto verticalmente quanto orizzontalmente, sì che 'l giuoco, meno che pel numero de' pezzi, doveva assomigliare alla nostra dama.

(5) Cf. il Teeteto pag. 173. c. e ricorda la parlata di Callicle nel Gorgia pag. 483-486.

(6) Di questi mostri, che prima immaginarono gli Orientali, ed i Greci rappresentarono bene spesso ne' vasi dipinti, vedi il Boettiger Vasengemälde vol. I. parte II. pag. 115 e seg. e parte III. pag. 88. seg.

(7) Al nostro luogo accenna con lode Cicerone nel I. degli Offici cap. XXV. § 87. «Miserrima omnino est ambitio honorumque contentio, de qua præclare apud eumdem est Platonem similiter facere eos qui inter se contenderent uter potius rem publicam administraret, ut si nautæ certarent quis eorum potissimum gubernaret».

(8) L'antico scolio a queste parole dice ch'esse accennano ad un colloquio di Socrate con Eubulo, che interrogato dal sapiente, se preferisse d'esser ricco o sapiente, risposegli di preferir la ricchezza, perchè vedeva i sapienti andare alle case de' ricchi. Ma come appar manifesto dalla forma del dire platonico, qui deve alludersi a meno oscura persona; e i più hanno creduto che l'allusione sia al noto aneddoto d'Aristippo, riferito da Diogene Laerzio II. 69. non potendosi accampare contro tale sentenza le ragioni dell'anacronismo. Se non

che un luogo d'Aristotile nel II. della Retorica cap. 16. la stessa risposta, che per lo Scolio avrebbe dato Eubulo a Socrate, e a Dionigi Aristippo per attestazione di Diogene, attribuisce a Simonide che l'avrebbe data alla moglie d'Jerone, e a favor di Simonide si sottoscrive lo Stallbaum per la speciosa ragione che i versi e i detti di Simonide frequentemente si trovano commentati da Platone. A noi pare che 'l detto platonico non abbia allusione se non alla sentenza, che non essendo peregrina da vero, e, d'altra parte venendo spesso a taglio a' Socratici, non è da attribuire ad uno piuttosto che ad un altro, ma sì da giudicare in sè stessa come qui è fatto.

(9) Riporto la nota apposta a questo luogo dal Müller. «Nicht in jeder seiner spätern Schriften konnte Platon, nachdem er einmal zum Kerne seiner Weltanschauung, einem Seienden an sich und den unveränderlichen, keinem Wechsel unterworfenen, allem durch die Sinne Wahrnehmbaren und ewig Wechselnden zu Grunde liegenden Ideen hindurchgedrungen war, diese ihm eigenthümliche Ansicht vom ersten Beginn an entwickeln: er musste mit seinen frühern Schriften, in welchen dies geschehen war, bekannte Leser voraussetzen und lässt demnach auch hier seinen Sokrates annehmen; Adeimantos und manche der jezt Anwesenden haben dem Gastmahle und andern Unterredungen, wo Ähnliches wie im Phädon besprochen und erwiesen wurde, beigewohnt. In ähnlicher Weise dürfen auch wir unsere Leser auf Phädon (vorzüglich K. 10) und den Schluss der Rede Diotima's im Gastmahl verweisen. Auch eine Erklärung der hier erwähnten (geistigen) Geburtswehen gibt die erwähnte Rede».

(10) Gir. Müller appuntando di contraddizione la lezione comune ha proposto che in luogo di «ἀσθενῆ δὲ φύσιν μεγαλων οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν αἰτίαν ποτὲ ἔσεσθαι» si legga εἴτε ἀγαθῶν εἴτε κακῶν. Emendamento ingegnoso e che forse ci restituirebbe la lezione ch' ebbe dinanzi gli occhi il Ficino.

(11) Queste parole son riuscite oscure a tutti gl'interpreti. Il Ficino si tolse d'impaccio saltandole, e il suo esempio fu seguito facilmente da V. Cousin. L'Ast n'ha dato due interpretazioni successive l'una all'altra contraria; allo Schleiermacher e al Müller non abbiam potuto attenerci; sì piuttosto ci siamo accostati allo Stallbaum. Non è tuttavia infondata la contrapposizione che qui vede il Müller, tra i maestri officiali e dallo Stato assoldati, quali il γραμματιστής il γυμναστής o παιδοτρίβης e il κιθαριστής, e i Sofisti, che per privato conto insegnavano a giovani e ad uomini la loro arte retorica e dialettica.

(11 bis) La locuzione usata qui da Platone e che frequente ricorre negli scrittori attici, fu già illustrata da P. Vettori nelle sue Var. Lect. I. 7. De' modi corrispondenti «quid illi credis animi esse» de' comici latini, e del nostro volgare non è 'l caso di far parola.

(12) Il proverbio, come crede l'Ast, suonerebbe: τὸ θεῖον ἐξαιρῶ λόγου.

Il passo, che che dica lo Stallbaum, non pare sano nemmeno a me, sebbene nè m'appaghino gli emendamenti del Negelsbach e dell'Hermann, nè un mio emendamento, che altra volta mi parve giusto dinanzi la scuola, abbia oggi il coraggio di metterlo in pubblico.

(13) Questo periodo di struttura mirabilissima abbiamo già citato nel nostro Preambolo del Volgarizzatore pag. XXXIII. XXXIV. del vol. I. e ne abbiamo studiato il magisterio. Traducendo abbiamo con molto studio cercato di conservarne l'artistico organamento, perchè riteniamo che tradurre gli antichi, e massimamente Platone e Demostene, spezzandone i periodi, sia sfigurarli.

(14) ἡ Διομηδεία λεγομένη ἀνάγκη. Modo proverbiale che troviamo anco nelle Arringatrici d'Aristofane v. 1029, e spiegato in più modi negli Scolii al Nostro e al Poeta. Ma senza riferire le varie spiegazioni della origine di questo greco dettato, è chiaro, com'esso accenni, a chi, avendo già soverchiato i termini del necessario, obblighi un altro a fare quello che di sua volontà non farebbe.

(15) L'emendamento ἐν παισίν per ἐν πᾶσιν proposto dal von Geer nella sua Diatr. in Polit. Plat. principia pag. 38 è un emendamento sicuro; come certo è ugualmente che qui si accenna da Platone ad Alcibiade. Lo Schleiermacher anzi, quando negò l'autenticità del primo Alcibiade, credette poter affermare che lo scrittore di quel dialogo n'avesse l'argomento da queste parole.

(16) Luogo molto agitato e tentato da' critici. Ma a me come al Müller sembra che la lezione offra un senso abbastanza chiaro e accettabile.

(17) Teagete abbiam trovato ricordato nell'Apologia pag. 33. (cf. la nota 75.). Ivi è detto figlio di Demodoco e fratello di Paralo e già morto, quando Socrate sottostette al processo. Di qui apprendiamo che fu ritenuto a gli studi filosofici (esempio seguito da un filosofo che mena molto rumore a' nostri giorni) dalla infermità. Dal luogo nostro è derivata la narrazione d'Eliano. V. H. IV. 15.

Cf. anche Plutarco de sanitate tuenda pag. 126. b.

(18) Anche questo periodo fu testualmente allegato nel Preambolo del Volgarizzatore, V. I. pag. XXXIV. come esempio d'un periodo che si svolge per amplificazione. A proposito d'esso periodo scrisse il Dissen: «Vidimus etiam supra periodos ex subiecto et praedicato compositas sic, ut amplificatione subiecti retardetur prædicatum atque ita suspendatur diutius sensus totius; sed Platoni uberrima amplificatio propria, ut nunc in priore parte periodi totus ille locus est quem uncis inclusimus. Propter hunc enim necesse fuit ut in sequentis partis principio comprehenderentur brevius priora et repeterentur verbis ταῦτα πάντα λογισμῷ λαβών. Sufficiant haec; vides unam

causam laxitatis periodorum Platonicarum definitiones, descriptiones, comparationes, explicationes longiores, in quas ubique discedit haec oratio, admirabili illa cum ἐνεργείᾳ summas et maxime sublimes res tractans».

(19) Il solito detto platonico, incontrato già nell'Ippia maggiore pag. 304. e al IV. della Politeia pag. 435. Vedi la nota a quei luoghi.

(20) Lo Scoliaste spiega questa parola con la dottrina fisica del divenire di Eraclito, pel quale il sole che si tuffa al tramonto nel mare, non è identico a quello che si leva poscia al mattino. L'oscuro significato di tale dottrina vedi esposto dal nostro Bertini, rapito immaturamente alla scienza italiana che altamente onorava, nella sua filosofia greca prima di Socrate, pag. 318 e seg.

(21) Accenna al θεοείκελον omerico che contrappone all'ἀνδρείκελον. Di questa parola affatto platonica vedi il Glossario di Timeo e le note apposte a quella rubrica dal Ruhnkenio.

(22) Libro V. capo XVIII. pag. 474 a.

(23) Libro III. cap. XX. pag. Stef. 413.

(24) Non isfuggirà certamente al nostro lettore la forma quasi solenne, con la quale l'autore annunzia la sentenza che poi ha svolgimento sì ampio e sì alto.

(25) È singolarmente notevole come questo luogo sia stato agitato dagl'interpreti. A me è paruto sempre chiarissimo, fatta la interpunzione proposta dallo Stallbaum; traducendo, ho creduto buono passare dalla forma adiettiva alla nominale, perchè il pensiero nel mio italiano mi riuscisse meglio scolpito.

(26) Libro IV. capo XIV. pag. 135. d.

(27) I codici che ebbe il Ficino, certamente offerivano una molto diversa lezione e le parole della traduzione Ficiniana suggerirono da prima un emendamento, non accettabile, all'Ast, che poi, ritornato sul nostro luogo, sospettò per primo d'una inutile inserzione.

E queste stesse parole recisamente condannò Gab. Cobet scrivendo di esse: «extrema verba sine controversia sunt lectoris alienius dictum Socratis impense mirantis». De arte interpretandi grammatices et critices fundamentis innixa Oratio q. h. l. Gab. Cobet. Lugduni Batav. 1847.

(28) A noi che esponiamo Platone da modesti filologi non istà di svolgere l'alta dottrina che Socrate comprende nella τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Alla quale, sotto un altro rispetto, torna nel Filebo; anzi le parole, che qui si leggono, sono state per taluno bastevole argomento ad affermare l'anteriorità del Filebo alla Politeia.

Già prima Aristotile nella Metafisica I. 6. pag. 477 illustrò il nostro luogo accennando a coloro che oltre i beni diversi ammettono

vi sia un bene in sè, causa prima degli altri beni. Ma in appresso il luogo nostro fu subbietto di lunghe e anco intricate disputazioni per quanti, nella platonica idea del Buono, vollero ravvisare Iddio stesso, quali i platonici Plutarco, Numenio, Apuleio, Plotino, Macrobio, Proclo e gli altri, le cui varie sentenze il lettore troverà raccolte e illustrate in due speciali monografie, una di Gio. Go. Arn. Oerlichs «De doctrina Plat. de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta: Gotting. 1794. e l'altra «de Platonica boni idea» premessa da C. Fed. Hermann all'Index Lectionum dell'università di Marburg dell'anno 1832-33.

Oltre queste due monografie, ci dispensano da ogni nota esplicativa le dotte ricerche del Tennemann Ges. der Phil. II. pag. 385 e seg.; del Tiedemann Argumenta Dial. Plat. pag. 210. seg.; del Morgestern Comment. de Plat. Rep. pag. 154; del Richter nella sua dissertazione de ideis Platonis pag. 78 e seg.; di Enrico Ritter nella Gesch. der Philos. vol. II. pag. 282-290. e le più recenti del Bonitz Disputationes Platonicae duae Dresd. 1837.; dello Zeller Phil. der Gr. II. pag. 310. s.; del Susemihl die genetische Entwickelung der Plat. Phil. Zweit. Theil. XXIX. S. 120 u. f., del Fouillée La Philos. de Platon, tome premier, Livre neuvieme pag. 449 ss. del Krohn Der Platonische Staat. IV. pag. 130 e seg., Halle 1876, e finalmente del mio dotto amico David Peipers nella sua coscienziosissima opera Untersuchungen über das system Platos, Erster Theil, Die Erkenntnisstheorie Plato's. Leipzig Teubner 1874 Sechster Abschnitt. S. 614. u. f.

(29) Sopprimo affatto le parole ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, che un ignorante ha aggiunto dopo φρονεῖν ripetendole da poco sopra, fuori di luogo e a sproposito, come già avvertì il Morgenstern Symb. Crit. ad Plat. Polit. pag. XVIII.; e dietro a lui lo Stallbaum, l'Hermann ed altri hanno chiuso la mala aggiunta tra parentesi quadre.

(30) Osserva come con bel garbo prende in giuoco Antistene e i suoi seguaci. Cf. col nostro luogo il passo del Filebo pag. 11.

(31) La differenza che Platone poneva tra la δόξα e l'ἐπιστήμη è chiarita nel Teeteto pag. 190. a. ss. e nel Sofista pag. 263. ss., e già l'hai trovata accennata nel Simposio pag. 200, nel Menone pag. 97 e innanzi nel V. della Repubblica pag. 477. Le parole che seguono subito dopo, sono, a così dire, illustrate dal luogo del Menone, al quale ti ho rimandato.

(32) Ho accettato l'emendamento dell'Hermann in luogo dello σκολιά della volgata, non parendomi bastevole ragione a respingerlo, che la parola da lui sostituita sia più del linguaggio poetico che del prosastico.

(33) Qui è un giuoco su la parola τόκος che traducendo perdiamo. È noto in fatti che τόκος vale ἔκγονος, figlio, come ugualmente la usura o 'l frutto che si paga per un capitale preso a prestito.

(34) Dirittamente a questa risposta negativa commenta G. Müller «Die Naturkundigen unserer Tage würden allerdings diese Frage nicht mit «nein» beantworten, sondern die atmosphärische Luft als jenes Dritte nennen. Sie würden, um denselben Gedanken auszudrücken, das Beispiel lieber von einem der drei übrigen Sinne entlehnt haben». E in proposito di ciò che segue appresso così il Kirchmann: «Die moderne Naturwissenschaft kann allerdings an dieser Auffassung rügen, dass auch für das Hören und das Gehörte noch ein Drittes, ein Medium nothwendig sei, nämlich die Luft oder ein anderer, die Vibrationen leitender Körper. Ebenso kann sie rügen, dass das Licht nichts Besonderes ist neben dem Gesehenen, sondern dass die Wellen des Lichtäthers sowohl das Licht wie die Farbe selbst enthalten oder deren Vorstellung in der Seele veranlassen. Indess ist dieser Einwand hier von keiner Bedeutung, weil Plato dieses Sehen und dieses Sichtbare und das Licht nur als Gleichniss für das Denken und das Denkbare oder die Wahrheit benutzt. So wie dort nach Plato das Licht die Vermittelung übernimmt, so hier die Idee des Guten; diese allein macht es, dass einmal der Gegenstand erkennbar ist, und das zweitens die Seele ihn erhennen kann. Diese Annahme kann bestehen bleiben, auch wenn das Gleichniss einen Irrthum enthält».

(35) Luogo agitatissimo per la lezione, che antichi e moderni hanno a loro posta, secondo i propri intendimenti, mutato. Per uscire d'ogni imbarazzo lo Stallbaum giudicò tutto il passo «miserrime contaminatum interpolatione». Noi abbiamo accolta la lezione dello Schneider accettata pure dall'Hermann, come la più probabile e suffragata anche dall'autorità del Ficino.

(36) Qui il testo ci offre voce di formazione affatto platonica ἡλιοειδής, sebbene i platonici l'abbiano poi per molto e frequente uso volgarizzata. Cf. Creuzer ad Plotin. De Pulcrit. 57. pag. 353. e nei suoi dottissimi Prolegomeni.

(37) Il lettore che abbia usato degli espositori indicatigli nella precedente nota 28, non penerà ad intendere l'alto senso di queste parole, con le quali pienamente concorda la sentenza che incontreremo nel Libro seguente a pag. 517. c.

(38) Riferisco la nota dello Schleiermacher.: «Nämlich das Spielen in Worten liegt hier in dem Gleichklang von οὐρανός und ὁρατόν. Im Kratylos findet sich p. 30. ed. Bekk. Ähnliches, indem οὐρανός abgeleitet wird von ὄψις ὁρῶσα τὰ ἄνω. Nur wird es dort in Zusammenhang damit gebracht, dass der reine Geist von oben her kommt, wohingegen hier der Himmel eher dem Reiche des Geistes entgegengesetzt wird.

(39) Ritengo la lezione ἄνισα per le autorità antiche delle Quaest. platonicae, che vanno sotto 'l nome di Plutarco, e di Proclo in Polit.

pag 431; non ostante la opposta lezione che pare avesse dinnanzi il Ficino.

(40) I matematici hanno qui la prima pagina della filosofia delle loro scienze. E in conformità di questa dottrina pronunzierà i suoi giudizi sul processo matematico Cicerone: De finib. V. 28. Academ. II. 36 § 116 e 117.

Cf. Luciano Hermotim. c. 74 e Proclo in Polit. pag. 432.

(41) Di tutta questa dottrina bellissima disserta lungamente Proclo in Polit. pag. 432.

(42) L'alto valore di tutto questo luogo è di per sè chiaro e con esso non sarà senza frutto raffrontare ciò che su lo stesso argomento si legge nel Fedro e nel Filebo.

Non volendo farci guida al lettore, ci contentiamo notare che alle cose note pel senso s'appartiene la πίστις, alle immagini loro la εἰκασία, alle pure idee la νόησις e alle forme astratte che si concepiscono o con l'aiuto de' corpi o con quello delle immagini loro, la διάνοια. I gradi discendenti adunque della umana cognizione sono:

νόησις (cognizione pura)
διάνοια
πίστις
εἰκασία

LIBRO SETTIMO

SOMMARIO DEL LIBRO VII.

La splendida imagine dell'antro sotterraneo, al quale il presente mondo s'agguaglia, per ispiegar quanto disti dalla scienza del vero la umana scienza, pag. 514—517 b.

L'applicazione della imagine; e l'idea di Buono che è il sole del mondo intelligibile. Ma chi in essa s'affisa, non è poi meraviglia se, prese in dispetto le cose di questo basso mondo, di continuo s'attenga alla contemplazione delle divine. Giustificazione de' filosofi che non sanno lasciare la luce della verità intelligibile per le tenebre della vita pratica. Falsa scienza di coloro che si predicano maestri di verità e virtù. Potenza a trovare il vero, nè si crea, nè si produce; soltanto insita com'è nell'animo umano, si può dirigere. Com'essa potenza tenga del divino, sì che non cresce nè scema; e come, a seconda dell'uso che se ne faccia, riesca a salute o a perdizione, pag. 517. b. — 519 b.

Non essendo adatti al reggimento degli Stati nè gli uomini ignari d'ogni scienza ideale, nè quelli che tutti vivono nella scienza ideale, dovremo forzare quanti per virtù dell'animo loro s'innalzarono alla cognizione del Buono, a discendere in questa umile vita del mondo; nè strapparli alla beata contemplazione sarà opera ingiusta, perchè il legislatore ha da curare la felicità dell'universale e non di una classe soltanto, e lo Stato di forzarli ha diritto, avendo loro offerto modo a educarsi. Arroge che possedendo essi la cognizione del bello, del giusto e del buono, saranno ottimi giudici di ciò che è giusto e buono nelle umane faccende; e quindi sicurezza, tranquillità e pace procederà allo Stato, pag. 519. b. — 521. b.

Delle arti e discipline in cui hannosi da instruire i custodi degli Stati. Per tale istruzione hanno da divenire abili d'alzarsi alla speculazione filosofica e forti in guerra. Impotenza della ginnastica e delle arti minori. L'aritmetica e il numero, pag. 521. c. — 526. c.

La geometria e come voglia studiarsi, pag. 526. c. — 527. c.

Della stereometria che è ancora scienza bambina, e dell'astronomia, la disciplina meglio atta ad innalzare l'animo umano, pag. 527. d. — 530. c.

La musica. Suo alto intendimento. Per essa si giunge a comprendere l'armonia delle discipline, pag. 530. c. — 531. c.

In questo armonico concento delle scienze è 'l naturale proemio alla dialettica, che è la disciplina di tutte la più importante. Essa ne guida al sole della verità. Ritorno all'anteriore immagine della luce del sole e della luce del fuoco. Essenza della dialettica e com'essa sola sia degna veramente del nome di scienza. Nature d'uomini che ad essa hannosi da indirizzare; la mala fama della filosofia proceder da ciò che uomini inetti si sono ad essa indirizzati, pag. 531. b. — 536. c.

Metodo che s'ha da seguitare nel coltivar queste scienze, ed età in cui devesi a ciascheduna dar opera. La musica e la ginnastica per l'adolescenza. A vent'anni, premiati i migliori, l'istruzione s'allarga, e insieme s'accoglie ad unità, per modo che la connessione e le attinenze delle cose facciansi manifeste. Così si parrà la sottigliezza e l'acume intellettuale de' discenti, e a seconda di tale sperimento si farà la cerna di quelli che per cinque anni dovranno dar opera alla dialettica. Cautele perchè si serbi la serenità dello spirito e il sincero amore del vero. Dal trigesimo quinto al cinquantesimo gli anni dati a' negozi dello Stato. Dopo questa età, tutto 'l tempo che avanza, consacrato alla contemplazione del Buono, al fine di formarsi l'esemplare della perfetta virtù; al quale conformando il proprio costume potranno gli uomini così educati assumere il reggimento dello Stato, pag. 536. c. 541. b.

S'aggiungono poche cose in fine sul modo, onde hannosi a porre le fondamenta dello Stato perfetto.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO SETTIMO

Capo I. Stef. vol. II. pag. 514.

Seguitando impertanto, io ripresi, la condizione della natura nostra rispetto alla scienza e alla ignoranza agguaglia a questa seguente immagine. Fa' conto gli uomini vederli come in una sotterranea abitazione della forma d'un antro (1), che abbia aperto alla luce l'ingresso, tutto largo quanto lo speco distendesi; in esso sin da fanciulli sono stretti in catene le gambe ed il collo, sì che vi sian detenuti e guardino solo dinanzi, impotenti pel collare a muovere in giro la testa; lontana da essi in alto e di dietro splende una luce di fuoco; e in mezzo tra 'l fuoco e i prigioni passa in alto una strada e lungh'essa t'immagina veder costruito un casotto come appunto i prestigiatori drizzan su dinanzi alla gente i loro castelli per mettervi in mostra le lor meraviglie (2).

Tutto ciò veggo benissimo, diss'egli.

Ora fa' di vedere lunghesso questo casotto uomini che portano ogni fatta oggetti, sopravanzanti per altezza il muro e statue e d'ogni specie animali in pietra, in legno e d'ogni forma e lavoro; com'è poi naturale, di cotestoro che passano, altri parlan tra loro ed altri si tacciono. 515.

Strano quadro, diss'egli, che tu ritrai, e strani prigioni!

Simili però a noi medesimi, risposi io; perchè anch'essi primieramente null'altro crederai bene che veggano, all'infuori dell'ombre, che 'l fuoco riflette dinanzi ad essi nel fondo della caverna?

Come sarebbe altrimenti, diss'egli, se per tutta la vita son costretti ad avere immobile il capo?

E quanto a gli oggetti portati? non è 'l caso medesimo?

Come no?

Se dunque avessero facoltà di conversare tra loro, non credi tu che essi liberamente designerebbero come gli oggetti stessi le ombre che veggono?

Di necessità.

E ancora? Se questo carcere dal lato opposto avesse un'eco, e taluno de' passanti parlasse, chi altri credi tu riterrebbero essi che parli, all'infuori dell'ombra che traversa loro dinanzi?

Nessun altro di certo, per Giove, rispose.

Costoro pertanto, ripresi a dir'io, null'altro affatto riterrebber per vero se non le immagini degli obbietti.

Di grande necessità, disse.

Ora fatti a considerare il caso della liberazione di questi prigionieri da' ceppi, e del loro destarsi da questa illusione, e come si passerebbe la cosa, se ciò loro naturalmente accadesse. Quand'uno fosse sciolto e dovesse di subito levarsi in piè e muovere il collo e camminare e fissar gli occhi alla luce, in far tutto questo soffrirebbe dolore, e pel bagliore impotente sarebbe a discerner gli oggetti, onde prima vedeva le ombre; e come credi tu ch'egli risponderebbe a chi gli dicesse, che per lo innanzi vedeva sole apparenze, e che ora più vicino a ciò che è, e ad esso rivolto, vede ben meglio? Se inoltre mostrandogli uno alla volta gli oggetti che passano, per via di domande, s'obbligasse a dirne l'oggetto che è, non credi tu che si troverebbe imbarazzato, e che non riterrebbe più al vero conforme quello che vedeva da prima, che non ciò che or gli si mostra?

Di certo, diss'egli.

Cap. II. E non è egli vero, che, se uno forzasselo a fissare la fiamma, n'avrebbe dolore agli occhi e fuggirebbe via, voltandosi a ciò di cui sostiene la vista, ciò stesso giudicando per lui meglio chiaro, che non tutto il resto che gli si mettesse in mostra?

Così accadrebbe di certo, rispose.

Se poi, seguitai, uno traesselo a viva forza dall'antro pel

duro ed erto calle, nè lasciasselo andare prima che non l'avesse esposto alla luce del sole, forse che non n'avrebbe egli dolori, nè si cruccerebbe d'esservi tratto, mentre che, venuto in faccia al sole, pieni gli occhi di luce, non sarebbe buono 516. a vedere nessuna delle cose che noi abbiamo chiamate vere?

In sul subito, rispose, certamente che no.

Gli sarà dunque mestieri d'una certa abitudine, perchè possa vedere le cose poste in alto, e in sul principio vedrà facilissimamente le ombre, in appresso le immagini degli uomini e delle cose riflesse dall'acqua, e poi le cose medesime; in appresso ancora le cose celesti e 'l cielo medesimo contemplerà più facilmente di notte, fissando la luce degli astri e della luna, che non il sole e la luce del sole durante il giorno.

E come no?

Finalmente, cred'io, anche il sole, non quale è riflesso dall'acqua, nè nelle altre immagini sue dovunque ritratte, ma in sè e per sè e nella sua propria sede arriverebbe a vedere, e sarebbe capace di contemplare.

Di necessità, diss'egli.

E quindi in proposito d'esso conchiuderebbe, che ne dà le stagioni, gli anni, e tutto nel mondo governa e che per certo modo egli è la prima cagione di quanto essi per lo innanzi vedevan nell'antro.

Certamente, diss'egli, che per tale strada e' verrà a questo punto.

Ma di'? richiamandosi poi alla mente la primiera abitazione e quello che laggiù passava per sapere, e' suoi compagni di prigionia, non credi tu che del cambiamento si chiamerebbe felice e quelli compiangerebbe?

Sicuramente.

E dove v'avesser tra loro onoranze, encomi e pubblici premi per quello in fra essi che meglio vedesse e ricordasse meglio le ombre che passano, e quante prima e dopo e insieme ne soglion passare, e quindi divinasse con maggior sicurezza quali siano per passare, credi forse ch'egli ne sentirebbe vaghezza e porterebbe invidia a coloro che onorati ne fossero e in fra loro passassero per la maggiore, o non vorrebbe piut-

tosto essere nella condizione di cui parla Omero ([3]), e pria torrebbe

Servir bifolco per mercede, a cui
Scarso e vil cibo difendesse i giorni

o che che altro aver da soffrire, anzichè tornare a quelle illusioni e vivere a quella maniera?

Così credo pur io, disse, ch'egli qual si sia condizione accetterebbe piuttosto che vivere in quella che lì.

Fa'anche quest'altra considerazione, ripresi io: se questo tale, scendendo nell'antro, vi ponesse nuovamente sua sede, non avrebbe gli occhi pieni di tenebre, essendo passato d'un tratto dalla luce del sole?

Certamente, rispose.

E s'ei dovesse di bel nuovo, in gara con gli altri prigioni, distinguere l'ombre, mentre ancora è nella vista impedito, e 517. prima che possa usare degli occhi, e a ritrovarne l'uso occorre tempo non breve, non desterebbe le risa e non si direbbe di lui che per essere montato in su, n'è poi tornato dopo perduta la vista, e che non vale la pena d'affaticarsi per salire in alto? Sicchè dove mai potessero aver nelle mani chi s'accingesse a liberarli, e tirarli in su, fors'anco l'ammazzerebbero?

Cap. III. Certamente, diss'egli.

Questa immagine pertanto, o diletto Glaucone, vuol essere riportata intiera a' nostri precedenti discorsi, sì che la nostra propria sede, che abbiamo dinanzi gli occhi, agguagliamo alla abitazione del carcere; la luce del fuoco, che in quella splendeva, alla potenza del sole; il calle poi che montava e la contemplazione delle cose superiori se tu la ragguagli all'inalzamento dell'anima nella regione dell'intelligibile, non andrai lontano dalla mia sentenza, poichè udirla tu brami. Sa poi Iddio s'ella è vera. Quanto pare a me, la cosa mi s'appresenta quale io te la dico. A gli estremi limiti del mondo conoscibile è l'idea del buono, che a mala pena si scorge, ma non appena scorta, uopo è di conchiudere, com'ella per tutti è cagione d'ogni bene e d'ogni bello, genitrice della luce che splende nel mondo visibile, e del signore di essa, mentr'ella impera sul mondo intelligibile somministrandone la intelli-

genza e la verità, e nella quale uopo è che si affisi chiunque voglia saggiamente condurre i suoi negozi privati e pubblici.

Sono teco d'accordo, soggiunse, per quanto valgo ad intenderti.

Avanti dunque, seguita'io; e questo pure m'ammetti senza farne le meraviglie, che quelli che sono giunti quassù, non vogliono nelle umane faccende occuparsi, ma le anime loro sempre di levarsi in alto sospirano. E che sia così, in certo modo, è naturale, se questo ch'io dico, quadra con la immagine innanzi ritratta.

Affatto naturale davvero, diss'egli.

Che dunque? ripigliava, ti par egli da fare le meraviglie, se un uomo disceso dalle divine contemplazioni a queste nostre miserie umane, fa mala figura e apparisce spesso ridicolo, avendo la corta vista d'una spanna, prima che sia adusato alle tenebre circostanti, costretto com'è, ne' tribunali e per tutto altrove, a contrastare per l'ombre della giustizia o per l'immagini che quest'ombre riflettono, e contenderne sempre al modo onde le intende la gente, che mai giustizia non vide (4)?

No davvero, rispose, che non è a farne le meraviglie per guisa veruna.

518. Ma dov'uno abbia fiore di senno, ripresi, si ricorderà che due e da due cagioni vengono turbamenti alla vista, pel passaggio dalla luce alla oscurità, e dalla oscurità alla luce. Ora facendo ragione sia lo stesso anco per l'anime, quando ne vegga una turbata e impotente a scorgere nettamente un obbietto, non già si darà a riderne pazzamente, ma si farà ad esaminare, se, procedendo da una vita più luminosa, non sia acciecata dal disuso delle tenebre, o se invece dalla più crassa ignoranza passando in più lucente regione, non siane abbarbagliata dallo splendore; e questa del caso e della vita che le tocca, chiamerà beata, e sentirà compassione dell'altra e s'anco riderne ne volesse, sarebbe pur sempre meno da ridere delle sue risa che se le fossero per un'anima discesa dalla luce dell'alto.

Certo, diss'egli, con buona ragione tu parli.

Cap. IV. Uopo è pertanto, ripresi a dir io, se tutto ciò è vero, venire a questo che la istruzione non è quale dicon la sia tal-

uni, che pure dell'istruire fanno la lor professione. Costoro vanno dicendo, che quando non v'è la scienza nell'anima, essi ve la infondono, come chi rende a' ciechi la vista ([5]).

Sì, lo dicono, diss'egli.

Ma il nostro presente ragionamento, seguitai, viene a dimostrare che nell'anima di ciascheduno esiste già questa potenza e insieme un istrumento, col quale ciascuno percepisce; e che a quel modo medesimo che l'occhio non è buono a voltarsi dalle tenebre alla luce, se non con tutto intiero il corpo, così con tutta l'anima bisogna quella si giri, da prima per tutto ciò che addiviene, sino a che sia fatta abile a sostener contemplandolo il supremo splendore dell'essere; questo poi affermiamo ch'è il buono. Non è così?

Appunto.

E in ciò stesso, seguitai, consisterà l'arte, in questa conversione cioè come con la maggiore agilità e sicurezza si volgerà a riguardare; non già ch'essa diale la vista, ma avendola, non appunta diritto, nè guarda dove dovrebbe, e a ciò è da tendere con ogni studio.

Così mi par veramente, diss'egli.

Le altre virtù come si chiaman dell'anima, par veramente, abbiano qualche affinità con quelle del corpo; chè in fatti quando primamente non sianvi, col costume e con l'esercizio in appresso s'acquistano; ma quella che è dello intendere più d'ogni altra, come si paro, tien del divino, come che mai perda sua forza e secondo che si governa, utile addivenga e profittevole, o inutile inversamente e dannosa. Non ha' tu mai avvertito come l'a- 519. nimuzza di coloro che si dicono scellerati ma intelligenti, vede acuto e penetra bene addentro in tutto ciò a cui si volge, sicchè non avendo debile la vista, ma tutta a malvagità intesa, quanto è più acuta, tanto più gravi mali commette?

Sicuramente, diss'egli.

Questa cotale natura pertanto, io seguitava, se subito fin dall'infanzia delle compagne del primo suo nascimento mondata fosse, le quali, come pesi di piombo, l'acume della mente volgono in basso, tutte dedite essendo per lor natura a' cibi, a' piaceri e alle delicature di questa specie; se, dico, libera d'esse si volgesse

al vero, acutissimamente scorgerebbelo la interiore potenza di cotali uomini, com' appunto vede 'l male a cui s' indirizza.

Bene è probabile, diss' egli.

E dunque? non è pur probabile, ripresi a dir io, anzi di necessità conseguente da ciò che innanzi abbiam detto, che nè gl'inculti ed ignari del vero abbiano da mettersi a capo dello Stato, nè tampoco coloro che abbian licenza di passar negli studi tutta la loro vita; quelli perchè non hanno veruno scopo al viver loro proposto, e al quale mirino in tutto che facciano sia in privato sia in pubblico, e questi perchè non faranno mai nulla di buona voglia, quasi si credano di trovarsi ancora nelle isole de' beati?

Giusto, rispos' egli.

Nostro ufficio pertanto, ripresi, di noi fondatori d' uno Stato è di forzare le nature migliori a volgersi verso questa cotal disciplina che nel precedente discorso abbiam dichiarato la più alta di tutte, la contemplazione cioè del bene; e innalzarsi pel cammino da noi tracciato, ma una volta innalzatisi e contemplato che abbiano a loro posta, non fare ad essi la concessione che ora suol farsi.

Quale mai?

Di restarsi sempre lassù, risposi, e di non ridiscendere tra que' poveri prigionieri e di non prendere parte a' lavori e a gli uffici loro, siano vili o onorevoli.

Così dunque noi farem torto a costoro, ei dimandò, facendoli vivere in più triste condizione, mentre potrebbero passarsela meglio?

Tu dimentichi di bel nuovo (6), amico mio, ripigliai, che a una legge fondamentale non s' appartiene di stabilire com' una sola classe possa vivere nello Stato meglio e diversamente dalle altre; ma sì studia a che la felicità sia in tutto lo Stato, mettendo i cittadini d' accordo, vuoi con la persuasione, vuoi per forza di necessità, facendo che i vantaggi accomunino i quali cadauno sia in caso d' apportare al comune; così essa legge formando gli uomini, non già all' effetto che poi si volgano dove meglio talenta a ciascuno, ma perchè essa medesima con essi e per essi stringa dello Stato il legame.

Cap. V.

520.

Vero, diss'egli, me n'era affatto dimenticato.

Guarda però, o Glaucone, soggiunsi, che a rispetto di coloro, i quali appo noi si faccian filosofi, non saremo ingiusti affatto, ma anzi secondo giustizia terremo ad essi il nostro discorso per obbligarli a prendersi pensiero degli altri e ad averli in custodia. Terremo in fatti ad essi questo discorso: negli altri Stati coloro che addivengono quali voi siete, ragionevole è non partecipino alle fatiche che loro incomberebbono in essi; imperciocchè tali si fanno da per loro medesimi, a malgrado del reggimento in ciascuno Stato vigente; e giustizia vuole che ciò che nasce spontaneo nè deve ad altri il suo allevamento, neppure sia tenuto a pagarlo, ardentemente adoprandosi; noi invece e per voi stessi e per tutto lo Stato v'abbiam generato, perchè qui foste quello che negli alveari sono i re e le regine, avendovi per ciò meglio e più compitamente che gli altri instrutto e fatti abili a partecipare dell'uno e dell'altro ufficio. Debito vostro è dunque, alla vostra ora ciascuno, di scendere nel comune sodalizio degli altri e abituarvi a quelle tenebre; chè una vòlta adusativi, vedrete le mille volte meglio di que' di laggiù, e ciascuna immagine distinguerete qual è, e di che la è, per aver di già contemplato la vera essenza del bello, del giusto e del buono. Così per voi e per noi lo Stato avrà vero reggimento e non già l'apparenza del reggimento, qual è di ben molti Stati, dove governano uomini che tra loro per ombre contrastano e levansi a ribellione per avere il comando, quasi esso si fosse il gran bene, coladdove a questo proposito questa è la verità: lo Stato ove coloro che destinati sono a governare, non mostrano affatto ardore per il potere, ottimamente di necessità e tranquillissimamente governasi, e oppostamente quello che abbia i suoi governanti oppostamente disposti.

Per l'appunto, diss'egli.

Disubbidiranno dunque, credi tu, que' nostri allievi ad una esortazione cotale, nè vorranno, alla sua volta ciascuno, sobbarcarsi alle fatiche dello Stato, per poi vivere lunga pezza in tra loro nella pura luce?

È impossibile, disse; dappoichè ad uomini giusti facciamo giusto precetto. Sol che cadauno di essi andrà al potere come

ad una necessità, l'opposto di ciò che fanno coloro che oggi negli Stati comandano.

Egli è proprio così, amico mio, me gli feci a dire; se a coloro che hanno da comandare, troverai una condizione di vita che sia del comando migliore, ti sarà dato d'avere uno Stato ben governato; perchè soltanto in esso governeranno i ricchi veramente, non già d'oro, ma di ciò ond'ha dovizia chi propriamente è felice, una vita integra cioè e la saggezza. Se all'incontro i miserabili, assetati di beni per loro stessi, si getteranno su la cosa publica, stimando d'averne a strappare beneficii a loro pro, non è possibile la cosa vada. Chè dove è pel potere contesa, la interna guerra domestica e i contendenti perde e tutto lo Stato. 521.

Verissimo, disse.

Sai tu indicarmi, dimanda'io, un altro genere di vita che i pubblici uffici abbia in dispregio, da quello in fuori della vera filosofia?

No per Giove, rispose.

D'altra parte sta a gli uomini che non sono innamorati del comando, salirvi; che se no i rivali faranno guerra.

Come dire di no?

Qual'altri dunque costringerai a salire custodi dello Stato, se non questi che istruitissimi sono dell'arte, onde si governa uno Stato, ed hanno in istima altra fatta d'onori e un'altra vita migliore di quella dell'uomo politico?

Nessun altro, rispose.

Vuoi dunque ci facciamo ora questo a considerare (7), per che modo questi cotali uomini potranno esser formati e come li faremo assorgere alla luce, alla stessa guisa che, dicono, sian saliti taluni da gl'inferni a gli dei? Cap. VI.

Come potrei non volerlo? rispose.

Qui non si tratta, a quanto pare, di far voltare dalla parte buona il guscio dell'ostrica (8), ma sì dell'adduzione dell'anima e dell'ascensione sua da questo giorno come caliginoso, alla vera luce dell'essere, che affermeremo sia la vera filosofia (9).

Per l'appunto.

Non bisogna dunque considerare quale tra le scienze s'abbia questa cotale virtù?

E come no?

Quale sarà dunque la scienza, o Glaucone, che l'anima trasporta (10) da ciò che diviene a ciò che è? Se non che, mentr'io parlo, mi viene a mente anco questo: non abbiam detto che fin da fanciulli dovevano essere esercitati alla guerra?

L'abbiam detto di fatto.

Bisogna dunque che la scienza che noi andiamo cercando, a quello aggiunga anche quest'altro vantaggio.

Quale?

Che la non sia inutile a gli uomini di guerra.

Certo, diss'egli, se pure è possibile.

Noi abbiamo cominciato a educarli con la ginnastica e con la musica (11).

Così era appunto, soggiunse.

Ma la ginnastica, se non m'inganno, a ciò che diviene e perisce, s'indrizza; concerne in fatti l'aumento e 'l decadimento del corpo.

E' pare.

522. Questa dunque non potrebb'essere la scienza che andiamo cercando.

No da vero.

Sarebbe forse la musica, quale già innanzi l'abbiamo esposta?

Ella era in fatti, disse, se ben ti ricordi, che alla ginnastica dall'altra parte corrispondeva, per informare al buon costume i custodi, dando loro con l'armonia, non già la scienza, ma una certa compostezza, e col ritmo la euritmia della vita; mentre poi possedeva certe altre qualità a queste sorelle, e' soggiungeva, in tutti gli ammaestramenti suoi, quanti essi erano, vuoi mitici, vuoi più a verità vicini. Ma disciplina che conducesse a sì gran bene, qual'è questo che ora tu cerchi, in essa non era.

Diligentissimamente, diss'io, tu me la richiami alla mente: e di fatti nulla v'era di tale. Ma, o Glaucone dolcissimo, quale esser potrebbe questa cotal disciplina? Le arti tutte quante ci sono apparse illiberali del pari.

E come no? se non che qual'altra scienza ci resta, che sia dalla musica, dalla ginnastica e dalle arti separata e distinta?

Or bene, diss'io, se nulla a prender ci resta all'infuori di esse, prendiamo una qualche scienza di quelle che mirano all'universale.

Quale?

Quella alla quale le arti tutte in comune e i pensamenti e le scienze attingono, e cui è mestieri ad ognuno d'imparare per prima.

Quale mai? dimandò.

Quella volgar disciplina, risposi, che ne insegna a conoscere uno due e tre; con una parola sola io la chiamo il numero e il calcolo. Non è egli proprio così che ogni arte e scienza è forzata d'attingere ad essa?

Certamente, diss'egli.

Dunque, soggiunsi, eziandio quella di guerra?

D'assoluta necessità, rispose.

Palamede (12) nelle tragedie fa sempre d'Agamennone un burlevole condottiero d'eserciti. Non hai tu avvertito, com'e' vada dicendo, che avendo i numeri discoperto, stabilì egli ad Ilio le ordinanze dell'esercito, e numerò le navi, e fece poi tutto 'l resto, quasi che non sapendosi per lo innanzi contare, Agamennone, come sembra, non sapesse neppure quanti piedi aveva, incapace essendo a contarli? E allora di che fatta condottiero credi ch'egli si fosse?

Strano daddovero, rispose, se la cosa era così.

Non stabiliremo dunque, seguitai, necessaria disciplina all'uomo di guerra il calcolare e 'l poter contare? Capo VII.

Sopra a tutte, rispose, se abbia alcun poco da intendersi d'ordinanze d'esercito, o piuttosto se solo abbia da essere un uomo.

La pensi dunque, diss'io, in proposito di questa disciplina che qui al mio medesimo modo?

Come?

La rischia sia veramente una di quelle discipline che noi andiamo cercando, e che l'anima innalzano all'intelligenza, 523. benchè nessuno sappia a dovere servirsene; buona com'ella è veramente a sollevarne verso l'essere.

Che intendi di dire? ei dimandò.

Studierommi di chiarire, risposi, quello che me ne pare. Ma secondo ch'io verrò distinguendo ciò che, in mio proprio vedere, parmi ne innalzi o no là dove abbiam detto, facendoti tu stesso a contemplarlo meco, assenti o nega, affinchè con maggior sicurezza vediamo s'è qual io me lo auguro.

Spiegati, diss'egli.

Io sostengo pertanto, mi feci a dire, se tu ci vedi bene addentro, che delle cose le quali cadono sotto i nostri sensi, talune non eccitano la mente ad investigazione veruna, come abbastanza note ch'esse ci sono pel senso, altre oppostamente le fanno assoluto comandamento d'investigare, sendochè il senso non dia nulla di compiuto e di sano [13].

Tu parli manifestamente delle cose che ci si appresentano da lontano, diss'egli, e delle pitture a contorni.

No davvero, replicai, che tu non ha' colto in ciò ch'io dico.

Che intendi dunque di dire? ei dimandò.

Quelle che la intelligenza non eccitano, diss'io, sono quante non riescono ad una contraria sensazione ad un tempo; quelle invece che vi riescono, affermo che la intelligenza richiamano, da che la sensazione non mostra nulla di meglio che questo stesso contrasto, sia ch'ella c'incolga da vicino o da lungi. Ma così intenderai più chiaramente quello ch'io dico: ecco questi siano tre diti, dico io, il mignolo e un altro e poi il medio.

Benissimo, diss'egli.

Fa' conto ch'io ne parli quasi li vedessi qui da vicino. Ma poni ben mente a quello ch'io dico.

Che mai?

Ciascuno d'essi ci apparisce un dito ugualmente e per questo rispetto non v'ha tra essi divario nessuno, sia che si vegga nel mezzo o all'estremità della mano, sia bianco o sia nero, grasso o sottile e così di tutto 'l resto. Perchè in tutte queste nozioni qui l'anima della maggior parte degli uomini [14] non è forzata a dimandare poi all'intelligenza che cosa sia un dito; la vista in fatti non le ha mai mostrato ad un tempo istesso il dito e 'l contrario del dito.

Certamente che no, diss'egli.

Ragionevolmente dunque non potrà dirsi, seguitai, che un tale obbietto acciti e svegli la intelligenza.

A buona ragione.

Ma di'? quanto alla grandezza e alla piccolezza loro la vista è ella bastevole, sì che per essa non v'abbia divario, se l'uno de' diti si trovi nel mezzo o all'estremità della mano? e ugualmente per la grassezza e finezza loro, e per la morbidezza o durezza al tatto? E gli altri sensi non si comportano abbastanza chiaramente in questo modo medesimo? O piuttosto cadauno de' nostri sensi non procede a questo modo che qui: primieramente il senso che è naturato a percepire il duro, non 524. è di necessità formato a percepire anco 'l molle, sì che all'anima si fa ad annunziare ch'egli percepisce il duro e il molle ad un tempo?

Così è, diss'egli.

E l'anima, ripresi a dir io, come necessariamente la non si troverà in imbarazzo, per ciò che il senso le addimostra duro, se ugualmente esso le fa noto il molle; e 'l senso del grave ove lo stesso sia del leggiero, per quello che sia grave o leggiero, e se il grave non le dia per leggiero o 'l leggiero per grave?

E di fatti strane testimonianze sono queste per l'anima, soggiunse egli, e bisognose della sua considerazione.

Ragionevolmente adunque, io seguitai, in questi tali casi l'anima, ricorrendo al ragionamento e all'intelligenza, studiasi per prima cosa d'osservare se ciascuno annunzio del senso ad un solo o a due obbietti riportisi.

Come no?

E dove due gli appariscano, diverso l'uno dall'altro, e uno cadauno d'essi pur non gli appare?

Sì.

Se dunque cadauno d'essi gli apparisce uno, e due l'uno e l'altro, essa li concepirà separatamente tutti due; che se non li separasse, non li concepirebbe già come due, ma come uno solo.

Benissimo.

Ora la vista, abbiam detto, che vede il grande ed il piccolo, ma non già separatamente, anzi come qualche cosa di confuso. Non è così?

Certo.

Per poterlo dunque manifestamente comprendere, la intelligenza è forzata a considerare da una parte il grande e dall'altra il piccolo, non già insieme confusi, ma separati e distinti, oppostamente a ciò che fa la vista.

Vero.

E non è egli appunto di qui che ci viene primamente in pensiero di dimandare a noi stessi, che è grandezza, e che è piccolezza?

Per l'appunto.

E così da una parte l'intelligibile, e dall'altra il visibile abbiamo distinto.

Benissimo.

Cap. VIII. Ecco pertanto quello ch'io voleva dire testè, quando affermava che delle percezioni nostre alcune sono eccitatrici della intelligenza altre no, quelle che ci offrono pel senso anco i loro contrari definendo eccitatrici di essa, e non eccitatrici quelle che no.

Ora intendo, diss'egli, e così pare anco a me.

Ebbene, il numero e l'unità di quale delle due specie ti pare che siano?

Non comprendo, rispose.

Ma riportati, diss'io, alle cose già prima discorse. Se l'unità in sè e per sè si percepisce per la vista o per un altro senso qualsiasi, essa percezione non varrebbe a condurci all'essere, come del dito abbiam detto; ma se all'incontro con essa unità insieme si vede sempre un qualche suo contrario, sì che l'unità non ci apparisca nè più nè meno del suo contrario, bisognerà ricorrere al giudice che pronunzi, e l'anima in tal caso si troverà imbarazzata e obbligata a cercare, mettendo in movimento la sua propria intelligenza e a lei dimandare che è questa stessa unità. E così apprendere quello che 525. sia l'unità, sarebbe una delle cognizioni che ne adducono e ne rivolgono alla contemplazione dell'essere.

Certamente, diss'egli; così per l'appunto procede la vista dell'unità: chè la cosa medesima noi la vediamo ad un tempo e come una e come infinita moltitudine.

E s'egli è così dell'unità, ripres'io, non accade lo stesso d'ogni numero?

Come negarlo?

Ora il calcolo e l'aritmetica versano affatto ne' numeri.

Certamente.

Esse discipline dunque ci appariscono iniziatrici alla verità.

Sovranamente da vero.

Saran dunque tra le discipline che andavamo cercando: per l'uomo di guerra in fatti necessario è d'apprenderle a cagione delle ordinanze, e al filosofo perchè, spogliatosi di tutto ciò che diviene, mestieri ha d'attingere all'essere, senza di che esser versato nel calcolo a lui non giova.

Così è, diss'egli.

Ora il custode del nostro Stato (15) si trova ad essere a un tempo uomo di guerra e filosofo.

Come no?

Conveniente quindi sarebbe, o Glaucone, che questa disciplina imposta fosse per legge, e coloro che son per avere i più grossi negozi dello Stato tra mano, si persuadessero di volgersi al calcolo ed occuparsi in esso, non al modo volgare, ma sino a tanto che la intelligenza loro innalzino alla contemplazione della natura de' numeri, non già pel bisogno della compera e della vendita, come praticano i mercatanti e i bottegai, ma sì a cagione della guerra e dell'attività dell'anima e della conversione di essa da ciò che nasce e perisce, alla verità ed all'essere.

Ottimamente parli, diss'egli.

Ed ora questa scienza de' calcoli della quale è il discorso, ripigliai, io considero meco medesimo ch'ella è ben bella ed utile sotto più rispetti per ciò a cui miriamo, se uno ad essa dia opera per conoscerla veramente, e non per fare con essa guadagno.

E come? dimandò egli.

Questa stessa disciplina, della quale ora appunto tenevamo discorso, e che solleva sì in alto l'anima, degli stessi numeri la sforza a trattare senza ammetter mai caso (16) che uno le offra a trattare di numeri visibili e aventi forma corporea. Chè in-

fatti sai bene come coloro i quali sono forti ne' numeri, quando taluno s'accinge con le parole a spezzar l'unità, se la ridono e non l'ammetton possibile, ma quando tu dividi, essi moltiplicano, a cautelarsi che uno mai uno non apparisca ma anzi un composto di molte parti.

Verissimo parli, diss'egli.

Ma che cosa pensi tu che risponderebbero, o Glaucone carissimo, cui rivolgesse loro questa dimanda: calcolatori famosi, 526. di che fatta numeri intendete parlare? dov'è l'unità quale voi la ponete, che ciascuna sia in tutto uguale a ciascuna, senza veruna differenza anche minima, e senza che abbia parti in sè stessa? Che cosa credi tu ch'essi risponderebbero?

Questo certamente, ch'essi parlano solamente di que' numeri che ci è dato sol di pensare, ma che non ci è possibile di trattare per altro modo veruno.

Vedi dunque, amico mio, ripresi, che proprio questa cotal disciplina rischia d'esserci necessaria, da che, pare, ella ne costringa l'anima ad usare della pura intelligenza per la pura verità?

Da vero, rispose, ch'ella fa proprio così.

E dimmi pur questo: ha' tu mai considerato come coloro, i quali da natura sono buoni calcolatori, son proprio, per dir la parola, pronti a tutte quante le discipline, e i lenti d'intelligenza, una volta che siano instrutti ed esercitati nel calcolo, se anche non ne ritraggano altro profitto, pur avanzano in questo che più acuti e meglio pronti addivengono?

Così è di fatti, rispose.

Eppure, cred'io, non troveresti agevolmente molte altre discipline che dian maggiore fatica di questa a chi l'apprende e le studia.

No davvero.

Per tutte queste ragioni non è dunque questa disciplina da lasciarsi in disparte, ma quelli che eccellenti siano per natura, saranno appunto da indirizzarsi ad essa.

D'accordo, diss'egli.

Cap. IX. Questo pertanto, ripresi io, sia ben fermato tra noi: poi ciò che subito gli tien dietro, consideriamo in secondo luogo se a noi si convenga.

Che mai? dimandò, parli tu forse della geometria ([17])?

Essa appunto, risposi.

Per quanto al suo mestiere di guerra risguarda, seguitò egli, certa cosa ella è, ch'essa convienci; chè e nel por campi e per occupar posizioni e per raccogliere o per distendere forze armate e per dar loro ogni qualunque forma, sia in battaglia sia in marcia, c'è gran divario, secondo che uno è o no geometra.

Se non che per tutto ciò, soggiunsi io, potrebbe bastare una particella ben scarsa della geometria e dell'arte di calcolare. Molto di più e molto più innanzi bisogna che miri qual si sia disciplina, la quale studi a farne scorgere facilmente la idea del buono. Studiano in fatti a ciò, diciam noi, tutte quante sono le discipline che sforzano l'anima a rivolgersi verso il soggiorno del più beato di tutti gli esseri, ch'essa ha mestieri ad ogni modo di contemplare.

Diritto ragioni, diss'egli.

Se dunque la ci sforza a contemplare l'essere, la ci conviene; se invece ciò che diviene, la non ci conviene.

Bene lo ammetto.

Nè impertanto di ciò, ripresi io, ne faran dubitare coloro i quali hanno della geometria una qualche pratica, per ciò che essa disciplina è tutt'altra ne' discorsi che tengono coloro che ne fan professione. 527.

Come? dimandò egli.

Così com'essi parlano, sono necessariamente ridicoli; essi in fatti parlano come se effettivamente agissero, e sempre, in grazia dell'agir loro, parlano di quadrare, di prolungare, d'aggiungere e d'altre tali cose simiglianti; coladdove tutta questa disciplina è da trattarsi soltanto a scopo di cognizione.

Per l'appunto, diss'egli.

E non s'avrà da dire pur anche quest'altra cosa?

Che mai?

Allo scopo vo' dir di conoscere quello che è, e non già ciò che nasce e perisce.

Egli è bene da ammettersi, rispose: la geometria in fatti è cognizione di quello che sempre esiste ([18]).

Innalzerà dunque, o dolcissimo, l'anima verso il vero e farà sì che la mente vaga di sapere, drizzi in alto le facoltà, che ora contro ciò che conveniente sarebbe, in basso abbiam fise.

Quanto può più, diss'egli.

E quanto si possa più, aggiunsi io, sarà dunque a prescrivere che i cittadini della tua bella città (19) per verun modo dalla geometria non si tengan lontani, tanto più che da essa vengono vantaggi non piccoli.

Quali? dimandò.

Quelli che tu stesso dicevi, risposigli, in servigio della guerra e poi massimamente per ogni maniera di scienza, al fine d'apprenderla meglio, essendo ben noto quanto corra divario, secondo che uno è o no nella geometria versato.

È 'l caso affatto diverso per Giove, diss'egli.

Seconda disciplina adunque noi fisseremo questa pe' giovani.

Fissiamola, diss'egli.

Cap. X. E di'? terza porremo l'astronomia? non pare anco a te?

A me sì, rispose; perchè avere un senso più retto delle stagioni, de' mesi e degli anni non solo per l'agricultura e per la navigazione profitta, ma non meno eziandio per condurre gli eserciti.

Da bene veramente tu sei, io ripigliai, da che si direbbe tu paventi la moltitudine, dinanzi alla quale non abbia da passare per uno che inutili discipline prescriva. L'utile di queste che qui non è lieve al certo; ma difficile è prestar fede, che cioè in ciascheduno per esse discipline un certo organo dell'anima purifichisi e si raccenda, spento e acciecato che era da gli altri instituti della vita, pur essendo le mille volte più che gli occhi prezioso a salvarsi, per ciò che solo per esso si scorga il vero. Coloro pertanto che su questo punto si trovino teco d'accordo, giudicheranno tu parli stupendamente; ma quanti non abbiano di tutto ciò cognizione, faran conto probabilmente che tu non dica nulla di serio, perchè non veggono che da esse discipline proceda verun altro insigne profitto.

Considera dunque da questo punto a quali tu t' indirizzi tra questi e quelli, o se anzi nè a questi nè a quelli, ma per te medesimo questi ragionamenti non faccia massimamente, senza tuttavia sentir astio, se altri ne possa avere vantaggio. 528.

La mia scelta è fatta, diss' egli: io intendo parlare, interrogare e rispondere massimamente per me.

Ritorna dunque indietro, diss' io; perchè ora non abbiam colto giusto in ciò che tien subito dietro alla geometria.

E come? dimandò egli.

Dopo le superfici piane, risposi io, noi abbiam preso i solidi subito in movimento, prima di fermarci su' solidi in loro stessi; e ragion vuole che dopo la estensione pe' due lati, si prenda quella per tre, e questo è quanto dire de' cubi e di tutto ciò che ha profondità.

È giusto, diss' egli; ma questa disciplina che qui non pare sia stata per anco inventata.

Due veramente, diss' io, ne sono le cause: che veruno stato tiene in onore queste ricerche e, difficili essendo, tepidamente s' imprendono; mentre coloro poi che le imprendono, difettan di guida, senza la quale non ne vengon a capo; che poi a tali ricerche una guida si trovi, è anzi tutto difficile, e dove eziandio si trovasse, così com' ora vanno le cose, quelli che a tali ricerche si danno, non le porgerebbero ascolto, pieni che sono di lor vanità (20). Ma se lo Stato medesimo se ne facesse maestro mettendo tali ricerche in onore, costoro a lui darebbero ascolto, e subito diligentemente studiate, le ricerche stesse si farebbero chiare, quali elleno son veramente. Dacchè anc' oggi dispregiate come sono dal volgo, e impedite per opera di coloro che vi si applicano, non sapendo poi quale utilità ne trarranno, tuttavia contro tutti questi impedimenti per la bellezza loro propria avanzano del continuo, nè affatto è da meravigliare che così si chiariscano (21).

Certo è, diss' egli, ch' esse hanno una speciale attrattiva; ma spiegami più chiaro quello che hai detto. Tu ponevi da prima la geometria o la trattazione delle superfici piane.

Sì, gli risposi.

Poi, seguitò, appresso a questa, da prima hai posto l'astronomia e dopo sei tornato indietro.

Volendo di gran corsa, risposigli, tutto 'l campo percorrere, m'è accaduto invece di far poco cammino (22). La disciplina in fatti che studia la estensione in profondità e che viene subito dopo, come che messa in ridicolo, io l'ho trapassata, e subito dopo la geometria, ho parlato dell'astronomia, che è del movimento de' solidi.

Diritto ragioni, diss'egli.

Quarto ammaestramento pertanto stabiliamo sia l'astronomia, ammettendo che l'altro ora intralasciato, venga in fiore, la volta che uno Stato lo spinga innanzi.

È probabile, diss'egli; ma poichè or ora, o Socrate, m'hai fatto rimprovero d'avere insulsamente lodato l'astronomia, ora ne dirò le lodi nel modo da te praticato. Ad ognuno in fatti 529. parmi sia manifesto ch'ella l'anima obbliga a guardare in alto e dalle cose di quaggiù verso le regioni superiori l'adduca.

Forse, diss'io, che questo a tutti è manifesto meno che a me; perchè veramente non parmi che sia così.

Ma e come? dimandò egli.

Così come la trattano coloro che alla filosofia c'iniziano, parmi faccian di tutto perchè in basso guardiamo.

E che cosa, dimandò, intendi di dire?

L'ardito modo, diss'io, in che parmi tu prenda la scienza delle cose superne! se uno, levato in su il muso, si metta a guardare i fregi del soffitto e vi scopra alcunchè, tu rischi di credere ch'egli con la mente e non già con gli occhi riguardi; e forse che tu lo giudichi dritto ed io sono uno stolido. Ma non sono capace di credere che verun'altra disciplina faccia l'anima veggente all'infuori di quella che ha per obbietto l'essere e ciò che sotto la vista non cade. Quando poi uno, o a bocca aperta guardando in alto, o in basso a labbra strette affisandosi, studia ad apprendere qualcosa di sensibile, io affermo che non potrà apprender mai nulla; da che non si dà scienza di queste cose sensibili; e non in alto ma in basso voglio che guardi l'anima sua, se anche supino sia sdraiato in terra, o noti in mare, in quella che studia ad apprendere.

I' l'ho avuta, diss'egli, e a buon diritto tu me l'hai data. Cap. XI.
Ma com'è che tu ha' detto doversi apprendere l'astronomia altrimenti da quel che ora s'apprende, se apprenderla ci ha da giovare per quello che detto abbiamo?

Ecco, diss'io, come sta la cosa: lo splendido ornamento del cielo, poichè è smaltato in luogo visibile, dee ritenersi quale la maggiore e la più perfetta bellezza sensibile; ma pure dal vero moto lontana, cui la celerità in sè e la lentezza in sè nella vera misura del numero e secondo le vere figure conducono, tutto ciò trasportando insieme che vi si trovi; al quale con l'intelletto e la ragione s'arriva, ma non già con la vista ([23]). Non sembra così anco a te?

No davvero, egli rispose.

Così dunque, io seguitai, dello splendido ornamento del cielo non avrem da servirci come d'esempio per imparare a conoscere quella bellezza che là, allo stesso modo che se uno s'imbatta in opere disegnate o condotte da Dedalo o da qual altro sia artefice; chi in fatti sia esperto di geometria, in vederle, le riterrebbe di certo ottimamente condotte per l'arte, ma troverebbe ridicolo andare a studiare in esse la proprietà dell'uguaglianza, del doppio o di qual altra sia proporzione.

Come la non sarebbe in fatti cosa ridicola? disse egli. 530.

E 'l vero astronomo, io ripigliai, non la sentirà appunto a questo modo medesimo, quand'osserva i movimenti degli astri? E' riterrà certamente, che 'l cielo e quanto in esso si trova, siano le opere meglio perfette che l'artefice loro costruire potesse; ma quanto poi alla giusta misura della notte col giorno, e d'essi giorni col mese, e de' mesi con l'anno, e de' rivolgimenti de' corpi celesti in loro stessi, e degli uni a rispetto degli altri non sarebbe un pazzo, a tuo avviso, chi reputasse siano uguali sempre nè mai a variazioni soggetti, mentre si tratta pure di corpi visibili, e per ogni modo cercasse di coglierne la verità?

Così pare a me pure in udirti ragionare di questa guisa.

Usando quindi de' suoi dati, seguitai, noi tratteremo l'astronomia al modo medesimo della geometria; i fenomeni celesti li lasceremo da banda, per fare che, all'astronomia toccando,

d'inutile ch'ella era, addivenga feconda la parte dell'anima nostra che è naturata a pensare.

Ben più vario e grave ufficio, diss'egli, tu assegni, che non sia quello che ora s'adempie negli studi astronomici.

Anco per l'altre discipline cred'io, gli risposi, saran da fare della stessa maniera prescrizioni, se dalla nostra legislazione ha da venire un qualche profitto.

Capo XII. Ma e tu sapresti indicarmi alcun'altra ([24]) disciplina di quelle che fanno al caso nostro?

Io no, rispose, così su due piedi.

Del movimento, cred'io, non si dà già una sola specie, ma più; e forse chi fosse sapiente, potrebbe tutte enumerarle; ma quelle che a noi son manifeste, sono due ([25]).

E quali?

Oltre a questa specie che qui, gli risposi, la sua corrispondente.

Quale?

E' si può dire, seguitai, che come gli occhi s'affisano ai movimenti degli astri, così nell'agitazione armonica s'affisan le orecchie, e quindi hannovi due scienze sorelle come dicono i Pitagorei ([26]), e noi siam d'accordo con essi, o Glaucone; o come fare altramente?

Certo, diss'egli.

E poichè la cosa è grave, seguitai a dire, noi terrem dietro ad essi in ciò che dicono su tal proposito e in qualche altro punto eziandio; se non che, per tutto ciò, ci serberemo fedeli al nostro principio.

Quale?

Che nulla d'incompiuto i nostri allievi non s'accingano ad imparare, e che non ne conduca là dove tutto deve riuscire, come testè abbiam detto in proposito dell'astronomia. Non sai 531. in fatti com'anco per l'armonia si pratica qualche cosa di simile? Misurando i toni e gli accordi sensibili in fra loro, come appunto gli astronomi, perdono la loro fatica.

Per gli dei, disse egli, che sono proprio ridicoli quando parlano di certe lor densità, e, stirate le orecchie, vanno come in caccia della voce de' lor vicini, gli uni affermando che

sanno distinguere un certo tono medio e che piccolissima è la distanza per la quale si differenzia; altri invece sostengono che tra' due toni è uguaglianza, ma sì questi che quelli all'orecchio danno maggiore importanza che non alla ragione (27).

Tu parli certamente, diss'io, di que' virtuosi che se la pigliano con le corde e le mettono a prova a forza di stirarle girando i bischeri (28). Ma perchè la mia immagine non vada troppo per le lunghe, lascio andare i colpi dati col plettro e le accuse che le corde or non rispondano ed ora stridano, e di questo quadro passandomi, ti dichiaro ch'io non parlo già di costoro (29), ma sì di quelli che poco fa dicevamo s'avessero da interrogare sul proposito dell'armonia. Essi in fatti procedono alla maniera medesima di coloro che si occupano nell'astronomia; perchè in tutti gli accordi che odono, e' vanno in cerca de' numeri loro, ma poi non sanno alzarsi sino al problema, quali siano i numeri armonici e quali no, e perchè gli uni son tali e gli altri no.

Uno stupendo studio proponi, diss'egli.

Utile al certo, risposigli, per la ricerca del bello e del buono, chè per altro fine fare di tali indagini è affatto inutile.

Così par veramente, diss'egli.

Capo XIII.

Pensomi in fatti, ripresi a dire, che se la trattazione di tutte queste discipline, quante ne siam venuti enumerando, riuscisse al punto comune che è tra di loro e alla loro scambievole affinità, e la ragione cogliesse per la quale sono in affinità tra di loro, bene ci condurrebbe là dov'andare vogliamo, nè sarebbe fatica perduta (30); chè se no, tutto è indarno.

Anch'io, disse, prevedo ugualmente; se non che, o Socrate, tu parli d'un lavoro ben grave.

Tu accenni al proemio, diss'io, o che altro mai potrebbe essere? Non sappiam noi che tutti questi studi sono proemii del modo musicale, che a noi è debito d'imparare? Quanti in fatti passano per abili in essi studi, non pare a te siano per questo dialettici.

No, per Giove, rispose; fatta eccezione per un non piccolo numero in cui mi sono abbattuto.

Ma certo, seguitai, che coloro, i quali non son buoni nè

di dare nè d'intender ragione, non ti parrà siano mai per sapere quello che abbiamo affermato debban sapere?

O questo poi no, rispose.

532. Ecco appunto, o Glaucone, il modo musicale, cui la dialettica conduce ad effetto. Ad essa tutta mentale che è, si rassomiglia in qualche modo la facoltà visiva; la quale, abbiam detto (31), che incomincia dal riguardare gli animali da prima, poi gli astri del cielo e finalmente lo stesso sole. E così quand'uno dà opera alla dialettica, e senza l'aiuto de' sensi, per la forza sola della ragione s'innalza sino alla essenza di cadauna cosa (32), nè prima s'arresta che con la propria mente non abbia colto in sè il buono, costui giunge al supremo termine dell'intelligibile, come del visibile quell'altro.

Perfettamente, diss'egli.

E bene? questa non la chiami tu l'ascensione dialettica?

Come chiamarla altramente?

Ed ella è, seguitai, vera liberazione dalle catene, e conversione dalle ombre alle immagini ed alla luce, e ascensione dal profondo carcere al sole; e qui, poichè gli animali stessi e le piante e la luce del sole a riguardare ancora impotenti, alle [divine] immagini riflesse nell'acqua, e all'ombre ci rivolgiamo degli esseri, ma non già alle parvenze che adombra una luce, la quale è tutt'altra se si ragguagli a quella del sole (33); lo esercizio e lo studio poi delle discipline che siam venuti enumerando, ha appunto questa virtù d'elevare la parte migliore dell'anima alla contemplazione di quello che è ottimo sopra tutto, come già l'organo che nel nostro corpo è più nobile, s'affisava nella più splendida di tutte cose corporee e visibili.

Così, diss'egli, io pure la intendo; se non che la è cosa che mi pare a comprendersi difficile e difficile per altro rispetto a non ammettersi. Tuttavia, da che non abbiamo a sentirne parlare questa volta soltanto, ma bene spesso sarà da tornarvi sopra, ammettendo sia com'ora è stato detto, passiam diritti al nostro modo musicale e ragioniamone così come del proemio abbiam ragionato. Dimmi pertanto qual ella è questa facoltà di ragionare, e in quali specie la si distingue, e quali

sono le vie ch'ella tiene. Chè esse, com'è di per sè chiaro, là ne dovrebber condurre, dove giunti che fossimo, troveremmo il riposo del cammino percorso e il termine del nostro viaggio.

Non per anco, o mio diletto Glaucone, risposi, saresti buono di seguitarmi, ancorchè per la parte mia io non farei risparmio di zelo (34). Nè già la immagine di ciò onde parliamo, avresti a vedere, ma sì il vero medesimo, quale a me s'appresenta. Se poi realmente sia o no il vero, non può ora affermarsi, ma sì può invece affermarsi ch'egli è qualcosa di tale che vedesi. No?

533.

E come no?

E non sta eziandio questo, che sola la virtù dialettica sarebbe buona a farlo vedere cui fosse pratico di queste tali discipline, nè per altro modo nessuno è possibile di vederlo?

Anco questo può bene affermarsi, rispose.

Nè certamente alcuno, ripresi io, revocherà in dubbio questa nostra affermazione che verun'altra investigazione per qual si sia via giungerebbe a cogliere quello che veramente è; perciocchè tutte le altre discipline s'indrizzano o alle opinioni, o a gli affetti degli uomini, o alle cose che hanno avuto nascimento e avran termine, o a quelle di più elementi composte, o alla produzione delle cose naturali, o di quelle che si mettono insieme per arte. Le rimanenti poi che abbiam detto attingere in qualche parte al vero, la geometria e le altre che le tengono dietro, no' vediam bene come in proposito del vero vanno a tastoni, non essendo loro concesso di vederlo lucentemente, sino a tanto che, ricorrendo alle ipotesi, si tengano chiuse in esse senza poterne dare ragione. Ora quando un principio è ignoto in sè stesso e la conchiusione e 'l termine medio son tratti da ciò che per sè è ignoto, per che modo la convenienza loro può divenire scienza (35)?

Per nessun modo da vero, diss'egli.

Capo XIV.

La sola investigazione dialettica dunque, io seguitai, procede di questa maniera: prende cioè le ipotesi per innalzarvi e saldo stabilirvi il principio, e l'occhio dell'anima confitto nel fango barbarico (36) a poco a poco muove e leva in alto, usando a tal uopo dell'aiuto e del ministero delle arti, ond'abbiam

tenuto discorso. Le quali cognizioni così per uso, già più fiate abbiamo di tal guisa denominate; ma veramente loro si converrebbe un altro nome, più nobile che quello d'opinione non sia, meno splendido che non quello di scienza. Già precedentemente l'abbiam definite per intellezioni; ma ora, come a me pare, non è da disputare di nomi, quando la considerazione versa in cose di tanto momento quanto queste che ora ci sono proposte.

No davvero, diss'egli ([37]).

Ne piace pertanto, seguitai, come già innanzi abbiam fatto, 534. alla prima parte dar nome di scienza, alla seconda di pensamento, di fede alla terza e di conghiettura alla quarta; e ambodue queste ultime nel nome d'opinione comprendere e le due prime in quello d'intellezione; opinione essendo quella che versa in ciò che addiviene e la intellezione in quello che è; e ciò ch'è 'l vero a rispetto di quel che addiviene, ciò stesso diciamo sia la intellezione a rispetto dell'opinione, e quello che la intellezione a rispetto dell'opinione, la scienza a rispetto della fede e 'l pensamento a rispetto della conghiettura. Ma il rapporto d'analogia che si trova ad esser tra loro e la bipartita distinzione dell'uno e dell'altro, dell'opinabile cioè e dell'intelligibile lasciamo andare, o Glaucone, per non cacciarci dentro a molto maggiori disputazioni di quante n'han sollevate i precedenti discorsi.

Veramente, diss'egli, per quanto son buono a seguirti, anco a me pare lo stesso che a te.

Non chiami tu dialettico chi ti dà ragione di qualunque sia cosa? e chi non sia buono di dartela, in quanto non la sa dare nè a sè nè ad altri, per ciò stesso non dici che della cosa non ha cognizione?

E come potrei dire altrimenti? dimandò egli.

Non varrà dunque questa stessa ragione anco pel buono: sì che chi non sappia, per via di ragionamento, separandola da tutte le altre, definire la idea del buono; e, come in battaglia si suole quando si esplora da ogni banda e scorazza, non secondo che gli paia, ma secondo verità, col più grand'ardore provare, procedendo innanzi per via di sicuro ragionamento, non dirai tu che non conosce il bene in sè, chi di questa guisa com-

portisi, nè verun altro bene; e dove a qualche immagine di bene s'accosti, solo con l'opinione, e non già con la scienza e' v'attinge, e che la presente vita trapassa sognando e dormendo, nè pria sarà per risvegliarsi dal sonno che all'Ade disceso, per sempre non sia nel sonno sepolto (38)?

Sì per Giove, rispose egli, ch'io dirò tutto questo.

I tuoi propri figli pertanto, che ora allevi ed educhi così per via di discorso (39), se un giorno tu li allevassi di fatto, non li lasceresti, com'io penso, irragionevoli ch'essi sono al paro delle figure che si soglion tracciare (40), signori dello Stato, condurre le cose del maggiore momento.

No da vero, rispose.

Stabilirai anzi per legge, ch'essi s'abbiano principalmente questa tale istruzione, per la quale quanto più scientemente abili addivengano a interrogare e a rispondere?

Insieme con te, rispose, io stabilirò questa legge.

E non ti pare (41) che la dialettica, ripresi io, sia dunque il fastigio che tutte le discipline corona, nè altra possa metterlesi a buon diritto al di sopra, ma anzi in essa l'ultimo termine sia delle scienze?

A me sì, disse egli. 535.

Capo XV.

Determinare ti resta pertanto, ripresi io, a chi daremo questi insegnamenti e per che modo.

Certo, diss'egli.

Ricordi tu la prima cerna de' nostri governanti, quali li abbiamo scelti (42)?

Come, dimandò, non l'avrei a ricordare?

Per tutti quanti i rispetti fa' conto, seguitai, che s'hanno da scegliere quelle nature che lì: i più saldi e i più forti bisogna scegliere, e, quant'è possibile, anco i più belli; oltre a questi s'avran da cercare non soltanto i nobili e severi di costume, ma essi dovranno avere eziandio le qualità di natura a questa cotale educazione dicevoli.

Quali pertanto stabilisci che siano?

Acutezza d'intelletto, o dolcissimo, risposi io, è mestieri essi abbiano per le scienze e possano apprendere senza difficoltà: chè gli animi più spesso vengono meno dinanzi alle

difficoltà della scienza, che non alle fatiche del corpo. Più proprio in fatti di essi è quel travaglio e ad essi particolare, nè già comune col corpo.

Vero, soggiunse egli.

E di più fornito di buona memoria e ne' propositi fermo e sopra tutto amante del lavoro bisogna cercare che sia; che se no in che modo credi tu si sentirebbe uno in caso di sostenere tanta fatica e compiere cotanti studi e prendersi tante cure?

Nessuno davvero, diss'egli, se per ogni rispetto non sia ben naturato.

L'errore che oggi commettesi, ripigliai, e 'l disdoro che è caduto su la filosofia, come già ho detto innanzi (43), da ciò procedono, che non secondo la dignità di lei ad essa s'accostano; che non già i bastardi le si han da accostare, sì i nobili veramente.

Come sarebbe a dire? dimandò egli.

Anzi tutto, diss'io, chi sia per accostarlesi, non ha da zoppicare nell'amor del lavoro, sì che siane per metà amante, e per l'altra metà dal lavorare rifugga. Ciò che appunto accade quand'uno sia amante degli esercizi ginnastici, della caccia e per ogni verso ami di faticare col corpo, ma non sia poi dello apprendere amante, nè dell'udire altri, nè d'instituire ricerche egli stesso, ma anzi per tutti questi rispetti dal faticare rifugga; e zoppo ugualmente sarà chi inversamente mostri d'amare il lavoro.

Verissimo parli, diss'egli.

E quanto alla verità, seguitai, non fermerem noi che mutila ugualmente quell'anima sia, la quale abbia in odio una volontaria menzogna, e mal la comporti, e dov'altri mentisca, s'indigni, mentre poi la involontaria facilmente ammette e d'ignoranza convinta, non s'indigna, ma senz'addarsene nella ignoranza tutta s'imbratta come porco in brago?

Certissimamente, rispose.

536. Ed eziandio quanto alla sophrosyne, continuai, alla fortezza, alla generosità ed alle altre parti tutte della virtù bisognerà non altrimenti aver cura di ben distinguere il bastardo da

quello ch'è legittimo; perch'egli è appunto quando non si sa fare tal distinzione, che privati e Stati, senza avvedersene, a zoppi e a bastardi s'affidano per ciò che loro incontra, quelli come ad amici, e come a magistrati questi.

Così è appunto, soggiunse.

Noi, ripresi, a tutto ciò dovrem guardare con la massima cura, perchè se integri di corpo e integri di mente a sì alto magistero ed esercizio avviandoli, farem di educare, la giustizia medesima non avrà da farci rimproveri e lo Stato salveremo col suo reggimento; dove che se c'iniziamo gente da questa diversa, ci accadrà affatto 'l contrario e la filosofia vie più faremo oggetto di riso.

La sarebbe davvero una vergogna, diss'egli.

Certamente, io replicai; se non che qualcosa di ridicolo parmi accada ora a me stesso.

Che mai? dimandò.

M'era dimenticato, risposigli, che noi facevamo per burla, ed io ho parlato con più vivacità che non fosse del caso. Ma parlando ho messo gli occhi su la filosofia, e vedendola indegnamente maltrattata, parmi d'essermela presa in mala parte, e indignatomi con chi n'ha la colpa, con troppo calore ho detto quello che ho detto.

No da vero per Giove, disse, almeno a giudizio mio che ti sono stato a sentire.

Sì però al mio, ripresi, che parlava. Questo tuttavia non dimentichiamo, che nella nostra prima cerna avevamo scelto uomini vecchi; ed ora ciò non andrebbe. Chè in fatti non è da prestar fede a Solone che invecchiando possa uno apprendere molte cose (44), certo poi non a correre; a' giovani anzi s'appartengono tutti i grandi e numerosi travagli.

Di necessità, soggiunse.

Capo XVI.

L'arte pertanto de' calcoli, la geometria e tutta la disciplina propedeutica che alla dialettica ne deve avviare, noi dobbiamo proporle loro fin da quando sono fanciulli, usando però cotal forma d'instituzione che non imponga sforzo veruno per imparare (45).

E perchè?

Perchè, gli risposi, uom libero non ha da apprendere in servitù disciplina veruna. Le fatiche in fatti del corpo, alle quali sottostiamo per forza, in nulla non deteriorano il nostro corpo, ma veruna cognizione appresa per forza non si conserva nell'anima.

Vero, diss' egli.

Non usare pertanto della violenza, o 'l mio egregio, ripresi, nello istruire i fanciulli, ma anzi allevali su in mezzo al diletto, affinchè tu sia meglio capace di scorgere a che è na-
537. turato ciascuno.

Bene è ragionevole, egli soggiunse, quello che dici.

Non ti ricordi, ripigliai, com'abbiam detto che i fanciulli s'avevano da condurre a cavallo spettatori alla guerra e quando fossevi sicurezza, accostarli anco alla mischia e far che gustino il sangue al modo che si suol far co' cagnetti (46)?

Me ne ricordo, rispose.

Chi pertanto in tutte queste fatiche e nelle discipline scientifiche e nell'affrontare pericoli sempre ci si addimostri costantemente risoluto, sarà da porsi in apposita classe.

A che età? dimandò.

Quando lascino, gli risposi, i necessari esercizi. Imperciocchè in questo tempo, sia di due o di tre anni, impossibile è che altro facciano; perchè le corporali fatiche ed i sonni sono i nemici naturali della scienza; e al tempo medesimo anche quest'unica non sarà la minor prova, in cui addimostri quello di che è capace ciascuno.

Chi potrebbe negarlo? soggiunse.

Dopo questo tempo qui, seguitai, i distinti tra' giovani che abbiano il ventesimo anno compiuto, conseguiranno onori maggiori degli altri; e le discipline che ad essi disgiuntamente offerivansi nella giovanile istruzione, si dovranno or presentare in un complessivo prospetto, perchè scorgano le attinenze delle discipline, dell'une con le altre e con la propria natura dell'essere.

Sola in fatti una cognizione cotale, diss'egli, salda resta in chi l'abbia appresa.

E questa, soggiunsi, è sicurissima prova, se una natura sia

o no dialettica; perchè chi intende le cose in una comprensiva veduta, quegli è dialettico, chi non le intende, no.

D'accordo, diss'egli.

Dopo cosiffatta osservazione quelli, seguitai, che t'abbiano in essa fatto buona prova, e sicuri ti si addimostrino nelle discipline scientifiche, saldi in battaglia e nelle altre prove prescritte, bisognerà che di nuovo, passati che abbiano i trent'anni tu li scelga di mezzo a gli altri eletti, per inalzarli a più eccelsi onori e osservare, sottoponendoli alla prova della dialettica, quale tra essi, senza far uso degli occhi e degli altri sensi, sia potente a levarsi fino all'essere con verità. E questo veramente, o amico, è ufficio che di molta diligenza abbisogna.

E perchè? dimandò.

E non comprendi, diss'io, che oggidì la dialettica è gravissimamente malata?

E di che? dimandò.

E' l'hanno, diss'io, come tutta piena di disordini.

Daddovero, soggiunse.

Ti pare ella questa, dimanda'io, la mirabile cosa che loro accade, e non ne li perdoni?

Perchè mai perdonarli? disse.

Ecco, ripresi a dire, egli è 'l caso d'un figlio supposto che fosse allevato in mezzo a molte ricchezze in grande e grassa casata e tra molti adulatori; il quale, addivenuto uomo, s'accorgesse di non esser nato di coloro che gli si dicon parenti, ma non riuscisse a trovare quelli che veramente ingenerato lo abbiano; costui se' tu buono d'immaginarti, come sarebbe disposto dell'animo a rispetto de' suoi adulatori e di quelli che gli hanno il suo proprio stato soppresso, sì nel tempo in cui ignorava la supposizion sua, e sì in quello in che l'ebbe scoperta, o vuoi piuttosto sentire qual io l'immagino? 538.

Bene il voglio, diss'egli.

Capo XVII.

Io m'immagino pertanto, presi a dire, che pel padre e per la madre e per gli altri i quali passassero per suoi parenti, egli avrebbe maggior rispetto che non per coloro che lo adulavano; nè li lascierebbe mancare di nulla; nè che si facesse

o si dicesse loro nulla d'ingiusto; e nelle cose di momento ad essi darebbe ascolto molto più che non a gli adulatori e così per tutto quel tempo che ignorasse la verità.

Probabile, disse.

Ma accortosi (47) poi come le cose stanno, a mia volta io m'immagino, ch'e' rimetterebbe del rispetto e dello zelo inverso di quelli e a quest'altri porgerebbe ascolto affatto diversamente da quel che prima faceva, e a loro posta regolerebbe la vita, mettendosi apertamente nella lor compagnia, senza prendersi nè del padre nè degli altri che gli si son fatti parenti, se pur non sia per natura eccellente, pensiero veruno (48).

Tu spieghi a capello, disse, quello che sarebbe per accadere; ma che ha da far questa immagine con coloro che versano nella dialettica?

Ecco: noi abbiamo sin da fanciulli intorno al giusto ed al bello certi principii ne' quali siamo cresciuti, obbedienti ad essi, come fossero i genitori nostri ed usi a tributar loro onore.

Così è.

Hannovi però anche altri opposti principii tutti pieni de' piaceri che impromettono, i quali seducono l'anima nostra e a sè l'attraggono, ancorchè non valgano a persuadere almeno gli uomini temperanti che serbano in onore i principii paterni e fidi ad essi s'attengono.

Così è di fatto.

Or bene? ripresi a dir io, quando ad uomo così disposto dell'anima, una interrogazione che siagli indirizzata, si faccia a chiedere ch'è il bello, e avendo esso risposto quello che dal legislatore ha appreso, l'altro lo confuti e per più fiate e per più modi insaccandolo gli metta nell'animo l'opinione, che 'l bello non è altro che il brutto, e così del giusto e del buono, e di tutto che aveva massimamente in onore; dopo ciò che ti pensi che farà egli del suo rispetto e della osservanza sua?

Di necessità ch'e' non avrà più que' principii ugualmente in onore nè presterà loro ubbidienza.

E quando, seguitai, non abbia più questi tali principii in onore, nè li ritenga come suoi propri, al modo che per lo in-

nanzi faceva, altri ugualmente veri non ritrovandone, forse che ad altra vita fuori che a quella che può sedurlo, ragionevole 539. è s'indirizzi?

Non è possibile ad altra.

Trasgressor della legge, cred'io, e' parrà dunque che sia addivenuto da osservante che era.

Necessariamente.

E non è questo appunto il caso di coloro che danno oggi opera a questo modo alla dialettica e, come diceva testè, degno affatto di perdono?

Anzi di misericordia, diss'egli.

Ora, al fine che questa tale misericordia non abbia da aversi pe' tuoi uomini di trent'anni, con ogni più cauto modo alla dialettica non dovremo accostarli?

Certamente, egli rispose.

E non è ella cautela sottilissima questa che fino a tanto sian giovani, non ne assaggino? Chè per mio avviso non ti sarà al certo sfuggito, come i ragazzetti la prima volta che abbiano de' conversari gustato, ne usano subito a loro trastullo, sempre pronti a contraddire e, per imitare quelli che confutano, anch'essi si fanno a confutare gli altri, godendosela come cagnetti d'addentare e di morsicare con i loro discorsi qualunque vicino (49).

Mirabilmente vero, esclamò.

E quand'essi abbiano confutato una turba di gente, e, alla loro volta, da un'altra turba siano stati rimbeccati, non si darà il grave caso che subito non credano più a ciò in che prima credevano, ond'essi medesimi e la universa filosofia hanno la mala fama appo gli altri?

Verissimo, diss'egli.

Ma uno d'età più matura, ripresi, non vorrà partecipare ad insania cotale, ma studierà d'imitare piuttosto chi è vago di dissertare e di conoscere il vero, che non chi fa per giuoco e per giuoco tiene la disputa, e così si serberà meglio in misura e l'instituto dialettico di disonorato che era, renderà più onorevole.

Benissimo, disse egli.

Ed appunto per questa cautela anco i precedenti discorsi sono stati tenuti da noi, che cioè le nature composte e ponderate alle disputazioni s'abbian da ammettere, e non già, com'ora, il primo che capita, anco per nulla disposto, ad esse s'accosti.

Giustissimo, disse.

Capo XVIII. E nella dialettica disciplina basterà che assiduamente e di continuo rimangano, non altro facendo se non per converso esercitare il corpo nella ginnastica, il doppio degli anni che già prima le davano (50)?

Sei, dimandò, o quattro intendi di dire?

Anzi, risposi, mettine cinque. Ma in appresso ti bisognerà di bel nuovo ricondurli in quella nostra caverna (51) e forzarli a prendere il reggimento delle cose guerresche e quante sono le magistrature proprie de' giovani, affinchè neppur per la pratica non la cedano a gli altri. Ed anco qui sarà nuovamente a far prova di loro, se, per ogni verso distratti, tengano saldo, 540. o se si lascino smuovere.

E 'l tempo, dimandò egli, quanto ne stabilisci?

Quindici anni, risposi; arrivati poi a' cinquant'anni, quelli che saranno usciti ad onore in tutto e per tutto, e sempre soprastettero a gli altri nella pratica de' negozi e nella scienza, dovranno omai all'ultimo termine esser condotti e forzati, innalzando l'occhio della mente, a fissare ciò che a tutto dà lume; e scorto il bene in sè, d'esso usando come esemplare, e Stato e privati e loro stessi pel rimanente della vita ordinare, per la propria parte ciascuno, dando il più del tempo alla filosofia, ma per volgersi, quando venga la loro volta, alle pubbliche faccende, a lor mal in cuore sì, ma pure la propria magistratura esercitando ciascuno in servigio dello Stato; nè già qual chi si goda d'un beneficio ma un necessario dovere adempiendo; e dopo avere altri simili a loro educati, per lasciarli alla custodia dello Stato, passarsela ad abitare le isole de' beati. Monumenti e pubblici sacrifici avrà poi da decretare ad essi lo Stato, come a genii benefici, se questo sia della Pitia il responso; se no come a beati e ad uomini divini.

Perfetti reggitori, o Socrate, disse egli, come uno statuario tu ci hai messo dinnanzi.

E di'anco donne di governo, aggiunsi io, o Glaucone; chè non ti credere io abbia parlato in tutto ciò che ho detto, più per gli uomini che per le donne che nascano a ciò idonee per indole.

E dirittamente, soggiunse, se tutto ha da essere equabilmente comune ad esse con gli uomini, com'abbiam detto.

E bene: seguitai, ammettete ora che in proposito dello Stato e del suo reggimento non siam venuti significando voti soltanto (52); ma che se è difficile, pure è in qualche modo possibile; nè ad altra condizione da quella detta da noi, che cioè veri filosofi, uno o più, investiti che siano del potere, gli onori che ora lo fregiano, come illiberali e da nulla dispregino, ma facendo il massimo caso della virtù e degli onori che ne procedono, e la giustizia reputando per la cosa più importante e più necessaria, e servendo ad essa ed all'avanzamento suo, si volgano ad ordinare la loro propria città?

E come? ei dimandò.

Cominceranno da mandare in campagna quanti nello Stato avran passati i dieci anni, e i figli loro, separandoli da' presenti costumi che sono pur quelli de' genitori, alleveranno ne' costumi lor propri e secondo le loro leggi, quali le siam venuti esponendo. E in questo modo in brevissimo tempo e facilissimamente lo Stato e 'l reggimento ond'abbiam discorso, sarà costituito felice e al popolo in mezzo al quale sorga, frutterà beneficii grandissimi. 541.

Certamente, soggiunse, e come possa esistere, se pure fia mai ch'esso esista, parmi, o Socrate, tu abbia discorso a dovere.

E omai, ripresi a dir io, non sono forse abbastanza questi nostri discorsi in proposito dello Stato e dell'uomo che ad esso assomiglia? Chè ben chiaro è quale affermiamo esso abbia da essere.

Ben chiaro da vero, rispose; e la questione proposta ben mi pare sia stata condotta al suo termine.

ANNOTAZIONI.

AL LIBRO VIII.

(1) È questo il celebratissimo luogo dell'antro o dello speco platonico, che, se diamo fede a Porfirio de antr. Nymph. 8, a Proclo e a Plotino, il nostro attinse a' Pitagorei e ad Empedocle. Tutto il luogo è riferito da Jamblico: λογ. προτρεπτικός εἰς φιλ. cap. XV.

(2) Il Ruhnkenio, illustrando la glossa di Timeo νευροσπάσματα alla parola θαύματα, la spiega affatto co' burattini e le marionette che ancora sono in uso a' nostri giorni. Ciò mi ha suggerito l'uso delle due parole casotto e castelli.

(3) Sono i versi messi in bocca ad Achille nella Nekya omerica. Odiss. XI. v. 489. S.

Cf. Lib. III. 1. pag. 386. a.

(4) Manifesto accenno a gli uomini della specie del Callicle del Gorgia. Cf. il capo 40 di quel Dialogo.

(5) La dottrina σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ risale a Pindaro: cf. Ol. II. 155. IX. 152. seg. Riscontra anche la parlata di Teseo nell'Ippolito d'Euripide v. 917.

(6) Accenno al principio del IV. Libro, benchè veramente il dialogo fosse allora sostenuto da Adimanto. Ma, come notò lo Steinhart, le persone de' due fratelli sono spesso in una sola confuse, come presso l'autore d'Amleto quelle di Rosenkranz e Güldenstern.

(7) Di qui incomincia la splendida esposizione delle dottrine e de' gradi, pe' quali i custodi dello Stato s'innalzano alla contemplazione delle idee e del sommo Bene. Esse dottrine sono l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la musica e la dialettica, ma trattate per modo che massimamente mirino all'innalzamento degli animi. Col nostro luogo utilmente raffronterai la VII. Epistola Platonica pag. 312. Cf. anche Alcinoo de Doctr. Plat. cap. V.; Diog. Laerzio III. 13.; Isocrate Busir. pag. 226.; Plotino De Dialect. pag. 19.—21.

(8) Leggiadro proverbio che accenna alla rapidità e prontezza con che si compie inopinatamente un cambiamento. Il proverbio è derivato dalla ὀστρακίνδα παιδιά giuoco descrittoci da Polluce On. IX. 7. § 110. e illustrato dal Meursio e da Erasmo e che consisteva nel gettare all'aria un coccio nero da una parte e d'altro colore dall'al-

tra, e secondo che cadesse dall'una o dall'altra parte, i giuocatori si davano a correre e ad inseguirsi.

(9) Queste parole a cui accennano molti Scrittori antichi, sono state variamente emendate secondo che ciascuno ha stimato di ritrovare la vera lezione nell'una o nell'altra citazione; ma a nostro giudizio uopo d'emendamento non v'ha, e, come lo Schleiermacher e il Müller abbiam tradotto la volgata.

(10) Ὀλκὸν ha il testo. L'Anziatico negli Anecdota Bekkeriana I. 111. comenta: ὀλκός. πλ. πολιτ. πέμπτῳ σημαίνει δὲ ἑλκυστικὸν καὶ ἐπαγωγόν, e in conformità abbiamo tradotto.

(11) Accenna al lib. II. pag. 376 e seg. e al III. pag. 403. c. e seg.

(12) Taluno ha creduto che qui determinatamente s'accenni alla tragedia di Sofocle, Palamede, della quale non ci son giunti se non tre o quattro frammenti, ma copiosissime notizie dallo Scoliasta d'Euripide, da Filostrato e da altri. Ma poichè questo soggetto fu trattato da tutti i grandi maestri della tragedia, molto più probabilmente Platone accenna alla parte che in generale faceva Palamede nella tragedia antica.

Cf. i framm. 181 d'Eschilo, 379 di Sofocle e d'Euripide 582 nella ed. de' P. Sc. del Dindorf.

(13) Di questo luogo fece altissimo conto Teone da Smirne, il matematico e filosofo platonico, che, sul principiare del secondo secolo, scrisse di matematica secondo gl'insegnamenti platonici. I frammenti a noi giunti e già prima raccolti da Ismaele Bouillaud, Parigi 1644, furono nel nostro secolo editi nuovamente da I. de Gelder sotto il titolo: «Theonis Smyrnæi Platonici expositio eorum quæ in arithmeticis ad Platonis lectionem utilia sunt, Bullialdi interpretat. lat. lect. div. suamque annotat. addid. I. I. de Gelder Lugd. Bat. 1827».

(14) τῶν πολλῶν che si legge nel testo, parve già all'Ast una infelice inserzione; ma fu difesa dal Morgenstern Symb. cr. pag. 19. accostandosi all'interpretazione Ficiniana: «in omnibus siquidem huiuscemodi non cogitur animus intelligentiam ad disceptandum provocare quid e multis sit digitus».

Io con lo Schleiermacher, col Müller, con lo Stallbaum ho preso τῶν πολλῶν per mascolino, ma traducendo mi son permesso di allargarne per maggior chiarezza la significazione.

(15) Quello cioè della seconda classe de' cittadini dello Stato che appunto è de' custodi, come è detto al Libro III. pag. 415.

(16) La dottrina, come a me pare, de' numeri *puri* od *astratti* e dei *concreti*, per usare il nostro linguaggio, è quella alla quale qui accennasi. Altri però stabilisce una diversa classazione platonica de' numeri. Vedi la profonda e difficile memoria del Trendelenburg: Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata pag. 71. 55.

(17) È chiaro da ciò che segue in appresso, che qui Platone parla della planimetria.

(18) Riporto la nota apposta a queste parole dal Müller. «Diese Behauptung kann Platon mit um so grösserm Rechte aufstellen, da der aller Ausdehnung entbehrende Punkt, die Linie, die nur eine Ausdehnung in die Länge, die Fläche die sie nur in die Länge und Breite besitzt, der Körper der aller andern Eigenschaften als der Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke ermangelt, von denen in ihren verschiedenen Verbindungen in der reinen Geometrie, die hier allein in Betrachtung kommt, die Rede ist, nur bildlich, nie aber wirklich dargestellt werden können. Wie alle sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände nur Schattenbilder der Ideen, so sind die auf dem Papiere verzeichneten Flächen, die von Pappe oder Holz nachgebildeten Körper, nur ein Widerschein von denjenigen, von welchen die Planimetrie und Stereometrie spricht».

(19) Qui è impossibile non sentire il lepore ironico della parola di Socrate, onde singolarissima appare la opinione del Goettling che di qui dedusse aver Platone intitolata l'opera sua non già πολιτεία ma Καλλίπολις. Vedi la sua prefazione ai Politici d'Aristotele pag. XII.

(20) La stereometria avanti Platone era affatto una *terra incognita*, e giustamente a questo luogo scrive il Müller: «Nur von der bekannten, dahin einschlagenden Aufgabe, der Verdoppelung des Würfels, wissen wir, dass sie vor ihm den Scharfsinn der Mathematiker beschäftigte. Der uns aus dem Gespräche dieses Namens bekannte Theätétos schrieb, nach Suidas, über die fünf regelmässigen Körper (Tetra—Okta—Eikosaëder, Würfel und Dodekaëder), ob aber vor oder nach dem Erscheinen des Staates, dürfte kaum zu ermitteln sein. Dass unser Platon selbst mit stereometrischen Untersuchungen, namentlich mit den eben erwähnten regelmässigen Körpern sich beschäftigte, geht schon daraus hervor, dass sie, obschon wahrscheinlich früher bekannt, doch nach ihm gewöhnlich die platonischen heissen. Der ungefähr 80 Iahre später lebende Alexandriner Eukleides kann als der eigentliche Begründer der Stereometrie angesehen werden».

(21) Confronta con questo il luogo delle Leggi VII. pag. 819 d. — 820 b.

(22) Che la locuzione σπεύδων βραδύνω sia affatto proverbiale apparisce manifestamente dal Politico pag. 264. b.

(23) Dopo aver dato il giambo con bellissimo garbo a gli uomini che si pensano di veder alto, ἄνω βλέπειν, mentre non vanno più in là delle cose visibili con gli occhi del corpo, nè s'occupano di quello che è in sè e per sè obbietto della cognizione intellettiva e della scienza, Platone s'innalza a questa stupenda considerazione del moto de' mondi.

Il quale se anco non è in sè perfetto per la congiunzione coi corpi, pure dà a conoscere la mente e l'intelletto che l'informa, sì

che sia l'esemplare del moto della bellezza in sè e della verità esistente a cui solo con l'intelletto s'aggiunge.

Il luogo platonico splendidissimo parve da prima all'Ast bisognasse d'un lieve emendamento che accolse il van Heusde, ma fu abbandonato in appresso per disputare su la struttura sintattica, del periodo. Vedi la Sintassi Greca del Bernhardy pag. 302, dietro al quale sono andati lo Steinhart (cf. la nota 220) e il Susemihl Gen. Entwik der Pl. Ph. v. II. pag. 209 e pur noi come dal volgare nostro apparisce dove l'ἀληθινῶν per prolepsi è interpretato per ἀληθινῶν φορῶν.

(24) Sono d'accordo col Müller, nota 291. che qui sarebbe conveniente un leggiero emendamento e a lui mi sono accostato nella mia traduzione.

(25) Due specie di movimento che per due diversi sensi si percepiscono; uno cioè per gli occhi che percepiscono il moto de' corpi celesti che è del dominio dell'astronomia; per le orecchie l'altro, l'armonia delle sfere onde la musica.

Siamo, com'è appresso dichiarato, nella dottrina pitagorica intieramente.

(26) La dottrina pitagorica che la musica sia imitazione della celeste armonia, e v'abbia un'armonia del mondo e delle sfere, sì che astronomia e musica siano scienze sorelle, ci è attestata da grandissimo numero d'antiche autorità; tra le quali ci contentiamo di citare il Cratilo del Nostro alla pag. 405. Aristot. de coelo II. cap. 9. Cic. nel Sogno di Scip. al c. 5. nel De nat. Deor. al III. 11. Censorino De d. nat. c. 13.

Per le esposizioni moderne di questa dottrina pitagorica ci limitiamo al nostro Bertini l. c. pag. 191. e seg.

(27) Con tutto questo luogo confronta l'altro delle Leggi VII. pag. 812. d. e.

I πυκνώματα che ho tradotto per *densità*, trovi tecnicamente spiegati dal Boeckh nel De metris Pindari Lib. III. cap. VII. pag. 208.

(28) Vedi la imitazione che ha fatto del nostro luogo amplificandolo Aristeneto Lib. I. XIV. delle lettere erotiche.

(29) Avverti come qui distingua i Pitagorei, che trattano la musica come scienza, e per ciò non danno valore al senso, ma tutto spiegano per via di numeri e proporzioni (cf. Aristoxeni Elem. Harm. l. I. Plutarch. de Musica cap. XXXVII.) da' musici successivi che davano al senso altissima parte e da' mestieranti strimpellatori di strumenti od *organici* come li chiamavano i Greci e i Romani. Cf. Plutarch. de Musica cap. XXXVII. Lucret. de r. n. II. 412.

(30) Ponga mente il lettore alla transizione; tutto quanto è stato sin qui discorso non è che proemio alla più importante trattazione della dialettica.

E poichè la musica è preparazione alla dialettica, l'una e l'altra designa con termine del linguaggio musicale.

(31) Poco sopra al capitolo II. pag. Stef. 516.

(32) Questo passo è dato diversamente da' critici. Sebbene la lezione dell'Ast e dello Schneider possa difendersi, ho preferito quella data dallo Stallbaum e dall'Hermann.

(33) Per confessione di molti espositori platonici è questo un luogo di molta difficoltà. Enumerare tutti gli emendamenti tentati dal Cornario a' nostri giorni sarebbe opera lunga e spinosa. D'altra parte è un luogo di capitale importanza per intendere la dialettica di Platone.

Il quale ritorna qui all'allegoria del principio del libro, e richiama a mente i diversi gradi del passaggio dal buio dell'ignoranza alla luce della scienza. La rottura delle catene del prigioniero; la sua conversione dall'ombre reflesse su la muraglia alle figure degli oggetti e verso la luce del fuoco; poi l'ascensione dal sotterraneo alla viva luce del sole; e qui (ἐκεῖ) cioè dire *sub dio*, sotto la luce del sole, la impotenza sua a riguardare alla bella prima gli animali, le piante e la stessa luce solare; quindi il suo ricorrere alle immagini loro riflesse nell'acqua e all'ombre degli esseri sensibili (πρὸς δὲ τὰ εν ὕδασι φαντάσματα (θεῖα?) καὶ σκιὰς τῶν ὄντων); non più ombre d'obbietti artifiziali nè reflessi d'una luce ch'è un'ombra pur essa in comparazione della luce del sole.

Ma perchè θεῖα φαντάσματα? La ragione di quest'epiteto confesso di non arrivare a comprendere e m'ascrivo alla schiera de' critici che qui sospettano d'una glossa. Poco innanzi, come bene si sarà accorto il lettore che riscontri il volgarizzamento col testo, ho accettato l'emendamento del Rettig: Quaest. Plat. Gissae 1831, pag. 17.

L'effetto poi che è prodotto da questa graduale ascensione dall'oscurità del sotterraneo alla luce del sole, è prodotto ugualmente dallo studio delle scienze, o, come le chiama Platone, delle arti sin qui enumerate, e ciò è dire l'innalzamento della più nobile parte dell'anima alla contemplazione del più alto degli esseri, come già prima il più nobile organo del nostro corpo s'affisava in ciò che v'ha di più splendido nel mondo sensibile.

Così lo studio dell'aritmetica, della geometria, dell'astronomia e della musica trae l'anima dall'oscurità della caverna che raffigura il mondo sensibile o della δόξα, in cui s'applicano solamente la congettura e la fede (εἰκασία καὶ πίστις), e lo innalza al mondo intelligibile o della scienza, mettendo l'anima in comunicazione con l'essere intelligibile per l'esercizio della cognizione razionale (διάνοια) e avviandolo a poco a poco all'intuizione del sole del mondo intelligibile, principio, causa e fondamento d'ogni verità e d'ogni essere, la idea di Buono o Dio.

(34) Vedi nel Simposio allora che Diotima sta per isvelare a Socrate i supremi misteri d'amore, un modo affatto consimile: cap. 28 pag. Stef. 210. a.

(35) Cf. Lib. VI. capo 21, pag. Stef. 511.

(36) Queste due locuzioni del fango barbarico e dell'occhio della mente o dell'anima son divenute, a così dir, proverbiali, e da Platone son passate nel linguaggio comune.

Cf. Wyttenbach ad Plutarch. de sera num. vind. pag. 95. Bibl. Crit. vol. II. p. 2. pag. 110. Creuzer ad Plotin. de Pulcr. Praef. pag. CIII. e pag. 361.

(37) Le parole che seguono ἀλλ' ὃ ἂν μόνον δηλοῖ πρὸς τὴν λέξιν σαφηνείᾳ ὃ λέγει ἐν ψυχῇ variamente date da' Mss. e nel più vario modo emendate dal Winckelmann, dall'Hermann, dallo Steinhart e da altri molti, senza scrupolo le intralascio, perchè quelli stessi che si son provati a emendarle, apertamente dichiarano che son derivate da una glossa e certamente il senso procede spedito senz'esse.

Il Ficino ha tradotto la lezione data dal maggior numero de' codici πρὸς τὴν ἕξιν σαφηνείᾳ, λέγει ἐν ψυχῇ, che a stampa comparisce nella II. Basileense. Lo Stefano e l'Ast tralasciano la glossa. Il Bekker dà la lezione sopra trascritta e offertagli da un codice di Monaco e dal Laurenziano β. Dopo lui tutti gli editori, pur mettendo il luogo in sospetto, hanno tentato emendare.

(38) Mi sono studiato, quant'era possibile, di conservare la forma del periodo per amplificazione, ma pur troppo nelle lingue moderne è difficile.

(39) Riporto la diritta osservazione fatta dallo Steinhart su la parte assegnata a Glaucone: «Die Rolle, welche Platon dem Glaukon in dem beiweitem grössten Theile seines Staates zugetheilt hat, ist zwar, mit Ausnahme seiner Rede im zweiten Buche, eine sehr leidende, fast immer auf Bejahen und Verneinen sich beschränkende; dennoch aber betrachtet ihn Sokrates in fortlaufender Ironie als den eigentlichen Gründer und Erbauer des Musterstaates, den er selbst vor unsern Augen entstehen lässt. So ist also Glaukon, nach einen von unserm Platon wiederholt gebrauchten Bilde (Gastmahl, K. 5; Phädros, K. 38) des Phantasiestaates Vater, dessen Bürger aber sind seine Kinder. Ebenso wird Phädros der Vater schöner Kinder, d. h. schöner entweder von ihm selbst gesprochener, oder auf seine Veranlassung entstandener Reden genannt (Phädros, K. 43)». Vedi anche la nota 114. al Fedro.

(40) Emendamenti e interpretazioni variatissime a queste parole non sono mancate. Forse la originale scrittura accennava a figure dipinte, γραφάς o simigliante parola, ma traducendo ho tenuto come gli altri la lezione de' Mss.

(41) Certamente qui è caduta, come appare dalla risposta, la ne-

gativa οὐ nell'interrogazione che è da ristabilire: ἆρ οὖν οὐ δοκεῖ σοι κτλ.

(42) Libro III. cap. 19. pag. Stef. 412.

(43) Libro VI. cap. 8. pag. Stef. 494.

(44) Accenna alla notissima sentenza Soloniaca:

Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος conservataci da Plut. in Solone XXXI. e da altri. In diverso modo ha già altra volta accennato a questa stessa sentenza nel Lachete cap. XIII. pag. Stef. 188. c.

Cf. Cic. de Senect. c. 8.

(45) Confronta col nostro il luogo delle Leggi VII. pag. 809. b. c.

(46) Libro V. capo 14. Stef. 467 e.

(47) Preferisco l'emendamento αἰσθόμενον di C. F. Hermann.

(48) Riporto qui la nota apposta dallo Steinhart con la quale facilmente si troverà d'accordo il lettore.

«Schwebte bei diesem Bilde unserm Platon wol nicht der reiche und mächtige Staat der Athener mit seiner Gesetzgebung und Volksreligion vor, den er mit den vermeinten Aeltern, und die zu mancher Thorheit die Athener verleitenden Volksredner und Demagogen, die er mit Schmeichlern verglich? Von der Vernunftwidrigkeit, sowol der Gesetzgebung als der Volksreligion, überzeugt, aber noch nicht zur Erkenntniss des Wahren, des höchsten Guten hindurchgedrungen, wird nun der junge Mann den Schmeichlern, d. h. den Reizungen der Sinnlichkeit, willig sich hingeben. Würde Platon ohne diese Rücksicht die Aeltern, statt vornehm und reich, nicht lieber arm und oft hart und streng und so auch einen schärfern Gegensatz mit den Schmeichlern bildend, fingirt haben? An die Stelle der Schmeichler, die sich um den Armen eben nicht drängen, konnte er dann lockere, lose Gesellen setzen. Ferner, ist denn etwa der in einem vornehmen und reichen Hause, in Wohlleben Auferzogene nicht, wenn er später erfährt, dass seine bisherigen Pfleger nicht seine Aeltern sind, diesen um so mehr Dank schuldig, da sie ihm Gutes erzeigten, ohne durch die Gesetze der Natur und des Staates dazu verpflichtet zu sein? Das wäre bei dürftigen und strengen Scheinältern weit weniger der Fall».

(49) Raffronta col nostro luogo quello del Filebo pag. 15. e. e vedi le lodi che di questo scrive Plutarco De Profect. in Virt. Sent. pag. 78. e.

(50) Ritorna mentalmente a ciò che è stato detto a pag. 537. b.

(51) La partecipazione a' pubblici negozi è indicata come la caverna che per allegoria n'ha descritto al principio del libro.

(52) Vedi la nota 3, al Libro V. pag. 450. d.

LIBRO OTTAVO

SOMMARIO DEL LIBRO VIII.

Si ritorna alla questione proposta sul principio del Libro V. delle quattro forme dello Stato e dell'indole umana che da ciascheduna d'esse forme del reggimento procede, e a ciascheduna d'esse è rispondente. Chè come lo Stato nel cittadino riverberasi, così il cittadino, nelle sue morali disposizioni, è vera immagine dello Stato, pag. 543-545 c.

Le mosse alla ricerca son prese dall'ottimo reggimento, qual'è stato divisato innanzi, e che qui ha nome d'aristocrazia; e quest'aristocrazia e perfetto reggimento s'indaga, come, negletti i primieri instituti, si muterà in timocrazia. Della quale diffusamente si discorre la causa effettrice, l'origine e la natura, pag. 545 c.-548 d.

Qui è il luogo, già nell'antichità famoso, del numero nuziale di Platône; pag. 546 B. — L'uomo ambizioso, pag. 548 d.-550 b.

Avarizia e cupidigia delle ricchezze mutano la timocrazia in oligarchia, pag. 550. c.-553 a.

L'avaro, pag. 553 a.-555 a.

Dall'oligarchia fondata su le ricchezze, procede la democrazia. Largo svolgimento de' malanni che accompagnano il passaggio dal governo ristretto al popolare, pag. 555 b.-558 c.

L'intemperante come il carattere morale alla democrazia rispondente, pag. 558 c.-561 c.

La tirannide, le sue cause e la sua origine. Il progredire a passo a passo del tiranno fino a che il popolo lo riconosce parricida, perchè nato di lui, lui perde, pag. 562, alla fine.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO OTTAVO

Capo I. Stef. vol. II. pag. 543.

Or bene: già tutto questo è omai concordato tra noi, mio caro Glaucone, che in uno Stato, il quale sia per essere amministrato perfettamente, comuni han da esser le donne, comuni i figli (1) e tutta quanta la educazione; com'ugualmente comuni han da essere le istituzioni tutte sì in pace e sì in guerra; e re averne da esser coloro che tanto nella filosofia quanto per la guerra siano riusciti i migliori (2).

È concordato, rispose.

Anzi siam caduti d'accordo anche in questo, che i reggitori, costituiti che siano, postisi a capo de' soldati li metteranno ad abitare nelle case delle quali innanzi abbiam ragionato, dove nulla di proprio e particolare è a ciascuno, ma che a tutti sono comuni; oltre poi a queste loro abitazioni, se tu bene rammenti, noi abbiamo aperto il nostro pensiero anco quanto alle possessioni, quali avranno da essere.

Ricordo benissimo, soggiunse egli, che abbiam ritenuto non avessero da posseder nulla di ciò che oggi gli uomini di guerra posseggono, ma, come atleti di guerra ch'eglino sono e custodi (3), a mercè della custodia, ricevendo annualmente il loro mantenimento da gli altri, dovevano della sicurezza loro propria e dello Stato pigliarsi pensiero.

Dirittamente parli, soggiuns'io; ma, poichè tutto questo è stato esaurito, facciam su di ricordarci da che punto ci siam

voltati alla nuova ricerca [4], al fine di ripigliare la prima strada.

Non è davvero difficile, diss'egli. Quasi allo stesso modo che ora, avendo compiuto i tuoi ragionamenti in proposito dello Stato, ne venisti a dire che tenevi per buono lo Stato, quale allora appunto lo avevi descritto, e buono l'uomo che a quello Stato assomigliasse, sebbene, come pareva, tu fossi al caso di descriverne più bello uno Stato ed un uomo. Tuttavia le altre forme dello Stato affermavi ch'erano sbagliate, da poichè questa 544. era la retta. Degli altri reggimenti poi, se ben ricordo, dicesti quattro esser le forme [5], delle quali sarebbe prezzo dell'opera tenere ragionamento per vedere in che peccano, e farci poscia a considerare gli uomini che ad essi reggimenti assomigliano; affinchè caduti quanto ad essi d'accordo, pigliassimo in esame il pessimo e l'ottimo degli uomini quali siano, e se l'ottimo felicissimo e miserrimo il pessimo sia, o se invece la cosa vada altrimenti. Ma in quella ch'io t'interrogava, quali intendessi tu per questi quattro reggimenti, Polemarco e Adimanto ci ruppero su le labbra la parola, e tu, impegnandoti nella nuova discussione [6], sei a questo punto venuto.

Benissimo, diss'io, ti ricordi.

Di bel nuovo adunque, come un lottatore, dammi presa da capo [7], e alla stessa dimanda fa di rispondermi ciò che allora stavi per dirmi.

Se pure, soggiuns'io, sarò buono a ciò.

Ed egli: ben'io desidero udire da te, quali dicevi che fossero questi quattro reggimenti.

Non è difficile, diss'io, d'appagarti. Quelli ond'io parlo e c'hanno il loro proprio nome ciascuno, sono: quello da moltissimi celebrato di Creta e qui della Laconia; secondo poi o in secondo luogo celebrato [8], il governo in mano di pochi, che è reggimento di molti mali ripieno; da questo affatto diverso e che viene subito dopo, è 'l governo a popolo e finalmente la dura tirannide, che da tutti gli altri reggimenti è diversa, quarto e supremo morbo per uno stato. Hai tu forse qualche altra specie di reggimento, che in manifesta forma riposi? Perchè le dominazioni ed i regni comperi a prezzo d'oro, ed al-

tri cotali reggimenti sono in certo modo qualche cosa d'intermedio a questi che qui, e potresti trovarne non meno tra' barbari che tra gli Elleni.

Certo se ne citano di molti e di strani.

Ora tu intendi, ripresi io, che di necessità altrettante avranno da essere le specie de' caratteri degli uomini, quante le specie sono de' reggimenti; credi forse che dal rovere e dal macigno i reggimenti procedano, anzichè da' costumi che son nello Stato (9), i quali secondo che piegano, seco tutto trascinano? — Capo II.

No da vero, disse, che per me non derivano altronde se non di qui.

Così dunque se cinque sono le forme de' reggimenti, pur cinque avranno da essere gli abiti dell'anima degl'individui.

E come no?

Quello che al reggimento degli ottimi veramente corrisponde, abbiamo già esposto e abbiam detto ch'esso è daddovero giusto e buono. — 545.

Sì l'abbiamo già esposto.

Or dunque è da andar dietro, seguitando, a' peggiori: quello geloso e ambizioso, formato su l'esemplare del reggimento Laconico; e poi quello adatto al reggimento de' pochi, e il popolesco e 'l tirannico, affinchè, imparato a conoscere il supremamente ingiusto, lo contrapponiamo al perfettamente giusto, e così compimento abbia la nostra ricerca, in che termine stia la pura giustizia alla ingiustizia pura, pel rispetto della felicità e delle infelicità di colui che la pratichi; e quindi, o, dando retta a Trasimaco, seguiam la ingiustizia; o, al ragionamento ora svolto, la giustizia.

Appunto così, diss'egli, è da fare.

E com'appunto abbiam cominciato da considerare le morali disposizioni prima negli stati che negl'individui, essendo questo il procedimento più chiaro, così forse s'ha ora da considerare eziandio per primo l'ambizioso reggimento (altro nome che sia in uso per chiamarlo non ho; forse che gli si dovrebbe dar quello di timocrazia o di timarchia (10)); e dopo di esso ci faremo a considerar l'uomo che tiene di tal reggimento; in appresso poi il governo de' pochi, e l'uomo oligarchico; e quin-

di, rivolta l'attenzione nostra sul governo a popolo, l'uom popolare, e per quarto passando allo Stato, che è sotto alla signoria d'uno solo e bene consideratolo, ci fisseremo sul carattere del tiranno ingegnandoci così di dare retto giudicio della questione che ci siamo propositi?

Certo che sarebbe secondo ragione e l'esame così condotto e il giudizio; diss'egli.

Capo III. Or bene, seguita'io, ingegnamoci di spiegare per che modo dall'aristocrazia possa procedere la timocrazia. Non è ella una semplice verità, che ogni reggimento si muta per opera di quello stesso che ha 'l reggimento in sua mano, quando in esso medesimo sorge ribellione: dove che sino a tanto si serba concorde, se anco ristrettissimo sia, impossibile è che lo Stato si muova?

Così è certamente.

Come dunque, mi feci a dire, o Glaucone, lo stato nostro potrebbe avere un movimento e per che modo guerrieri e reggitori insorgerebbero gli uni contro gli altri e in tra loro? Vuoi forse che, com'Omero, supplichiamo le Muse di dirne la prima origine della contesa (11), e le facciamo parlare in parte come se scherzino e giuochino con noi fanciulli, e in parte in tono tragico, quasi dican sul serio, tanendo alto il sermone?

E come?

Ecco a questo modo all'incirca: « Difficile è veramente che 546. uno Stato siffattamente costituito si muova: ma poichè tutto che nasce perisce, nemmeno costituzione cotale durerà tutto il tempo, ma un giorno dovrà venir meno, ed ecco come. Non solo nelle piante che nascono dalla terra, ma anco negli animali terrestri fertilità e sterilità tanto dell'animo quanto del corpo avvicendasi, quando per cadauna specie la circolare rivoluzione compie l' orbita sua; per quelle che breve hanno la vita di breve durata, e contrariamente per l'altre che in contraria condizione si trovano. La fecondità e sterilità di vostra stirpe quelli che voi allevaste al governo dello Stato, abbenchè sapienti siano, potranno non cogliere rettamente nel loro calcolo anco con l'aiuto del senso; anzi ne sfuggiranno ad essi i proprii momenti e così ingenereranno cotalvolta figliuoli al-

lora che non dovrebbero. Ora le divine generazioni hanno tale periodo cui comprende un numero perfetto; alle umane invece è fissato un numero, che è 'l primo, nel quale potenze comandanti e comandate, tre intervalli e quattro termini accogliendo, di quelli che rendono simile e di quelli che rendono dissimile, di que' che crescono e di que' che decrescono, danno soltanto resultati proporzionali e razionali gli uni a gli altri; onde il rapporto *epitrite* ridotto a' suoi più semplici termini e unito al quinario, essendo inalzato alla terza potenza, dà due *armonie*, l'una moltiplicata per sè stessa e l'altra moltiplicata per cento; quadrata l'una e che ha una dimensione uguale all'altra, la quale è allungata; la somma poi è di cento numeri formati con le diagonali razionali del quinario, delle quali ciascuna manca d'una unità e che sono irrazionali di due e d'un sesto de' cubi del numero ternario (12).

Tutto questo numero geometrico ha potenza che migliori o peggiori sorgano le generazioni degli uomini, il che ignorando i custodi vostri congiungeranno intempestivamente le spose a gli sposi, nè quindi ben naturati nè felici ne nasceranno i figliuoli. In prima i padri sceglieranno tra essi i migliori, ma pure indegni essendo, saliti che siano alle dignità de' padri loro, comincieranno a trascurare la custodia nostra, facendo minor conto che non si debba delle cose musicali [e in appresso poi anche della ginnastica (13)]. Così la nuova generazione ci si farà vieppiù alle muse straniera.

Da essa poi saran costituiti magistrati non affatto idonei a tener buona custodia, sì che sappian distinguere le varie generazioni d'Esiodo (14), esistenti appo voi: l'aurea, l'argentea e quelle di bronzo e di ferro; ma venendosi a mescolare il ferro con 547 l'argento, e 'l bronzo con l'oro, ne resulterà una disuguaglianza e una brutta discrepanza, le quali dovunque si manifestino, apportano sempre guerra e contesa. Chè appunto di qui affermare si deve tragga sempre origine la sedizione, dovunque ella si manifesti ».

E dirittamente, soggiunse, diremo averci parlato le Muse.

Di necessità, esclamai, poichè elleno son le Muse.

Ebbene, dimandò allora, che dicono in appresso le Muse?

Surta che sia, io ripresi, la sedizione, ambodue le schiatte, quella del ferro e del bronzo aspirano ad arricchire, a possedér terre, case, oro ed argento; le altre due poi, quella d'oro e quella d'argento, avvegnachè non siano in bisogno, ma ricche di loro natura, l'animo innalzano verso la virtù e la pristina costituzione dello stato. Dopo violenze e lotte in tra loro, s'omologa il patto di dividersi ed appropriarsi terre e case; e quelli cui prima custodirono, come uomini liberi, e amici, e come coloro i quali procacciavano ad essi il sostentamento, ridotti in servitù e in conto di ministri e di servi tenendoli, essi stessi della guerra e della custodia dello Stato si prenderanno pensiero.

Di qui certamente, diss'egli, sembra a me pure abbia da venire il rivolgimento.

Sì certo.

Capo IV. E 'l rivolgimento si compirà a questo modo che ho detto: compiuto poi il rivolgimento quale sarà l'interiore governo? Ma e non è manifesto che imiterà in parte il reggimento primiero e in parte la oligarchia, come quella che tiene il mezzo e che per di più avrà qualche cosa di proprio?

Così avrà da essere certamente, diss'egli.

Non è egli vero che aver in onore i magistrati, e tener lontani dalle faccende campestri, da' manuali lavori e da qualsiasi lucro i suoi uomini di guerra, ed apprestare le mense comuni, ed esercitarsi così nella ginnastica come ne' militari esercizi, tutto ciò sarà per imitare il reggimento primiero?

Sì.

D'altra parte poi il timore d'innalzare alle magistrature i sapienti; e per ciò che non avrà più uomini semplici e integri, ma soltanto caratteri misti ([15]), quell'inclinare verso i più animosi e insieme più semplici, fatti apposta per la guerra più 548. che per la pace, e fare altissimo conto di loro inganni e artifizi, e quell'esser sempre in su l'armi, e molte altre simili cose non saranno ad esso reggimento affatto proprie e particolari?

Sì.

Avidi, ripres'io, di ricchezze saran certamente tali uomini come quelli appunto delle oligarchie; e adoratori feroci dell'oro

e dell'argento in lor secreto, avvegnachè casse e tesori domestici si procacceranno, ove tenerlo nascosto, e poi anche muri di cinta alle lor case, veri e propri nidi, dove spendendo poi in donne e in molte altre cose, secondo che lor talenti la scialeranno.

Verissimo, diss'egli.

E saranno eziandio stretti nello spendere lor propri danari, come quelli che li hanno in onore grandissimo e ne sono clandestini posseditori; spenderecci invece de' beni altrui per soddisfar lor passioni, e di nascosto si prenderanno piaceri, sfuggendo alla legge come i ragazzi fuggono il padre, educati che sono non già per via di persuasione ma a forza ([16]), trascurato avendo la vera Musa, che è quella delle dialettiche disputazioni e della filosofia e coltivato avendo con maggior ardore la ginnastica che non la musica.

Da vero, diss'egli, che tu ne descrivi un reggimento misto di male e di bene.

E misto è daddovero, gli replicai; una cosa sola è in esso manifesta, lo studio, per ciò che v'impera l'irascibile, della contesa e l'ambizione ([17]).

E di molta, diss'egli.

Tale pertanto sarebbe l'origine sua e tal questo Stato, per quanto si può adombrare a parole la forma d'un reggimento senza assolverla con ogni maggior diligenza, bastando anco sol questo sbozzo, perchè vi si scorga il sommamente giusto e il supremamente ingiusto; chè opera sarebbe di sterminata lunghezza tutti i reggimenti descrivere e ogni fatta costumi senza tralasciar nulla indietro.

Tu hai appieno ragione, diss'egli.

Qual è dunque l'uomo a siffatto reggimento corrispondente? Come si forma e qual è desso? Capo V.

Io mi credo, disse Adimanto, egli debba essere molto vicino qui a Glaucone, almeno per l'amor del contendere ([18]).

Fors'anche, diss'io: ma, per quest'altro rispetto, non parmi sia della stessa natura che lui.

Per che rispetto?

Più arrogante ha da essere, rispos'io, e di molte meno let-

tere, pur essendo amante della cultura e dell'udir discorsi, ma niente buono a parlare ([12]). Verso i servi cotest'uomo avrebbe ad essere disumano, non già che abbia i servi in dispregio, come chi sia convenevolmente educato; co' liberi poi mite, de' magistrati molto osservante, cupido del comando e degli onori, non già per l'eloquenza o per altro verun modo cotale studioso d'arrivare al potere, ma per le fatiche guerresche e per quelle che la guerra concernono, amatore ch'egli è degli esercizi ginnastici e della caccia.

549.

Questo appunto, diss'egli, è 'l costume d'un cotal reggimento.

Ed anco per le ricchezze, seguitai, un uomo cotale da giovine le potrà eziandio disprezzare; ma quanto vada più innanzi negli anni, non porterà ad esse tanto maggior amore, sì perchè tiene della natura cupida del denaro, e sì per non essere settatore sincero della virtù, mancandogli il fidato custode?

Qual è desso? dimandò Adimanto.

La ragione, risposigli, temperata dalla musica; la quale sola, una volta destata rimane per tutta la vita salvatrice di virtù cui la possegga.

Bene tu parli, diss'egli.

E tale è appunto, ripresi, il giovine ambizioso formato su l'esemplare del timocratico reggimento.

Appunto.

Ecco poi, seguitai, presso a poco come tale si forma: talvolta essendo figliuolo ancor giovinetto d'un padre da bene, cittadino d'uno Stato mal governato, il quale sfugge per ciò stesso gli onori, le magistrature, di seder giudice e ogni altra briga cotale, desideroso di vivere oscuro per non procacciarsi molestie....

Ebbene, interruppe, come dunque si forma?

Primieramente, seguitai, quand'ascolti i lagni della madre, perchè suo marito non è de' magistrati, e per ciò essa stessa si trovi ad esser da meno tra l'altre donne; poi perchè lo vede non abbastanza inteso ad ammassare ricchezze, nè tenace in battagliare, ancorchè attaccato sì in privato sì in pubblico ne' tribunali, ma invece tutto ciò sopportare vilmente; che in fine

ella s'accorge tutti i giorni, come, occupato soltanto di sè medesimo, con indifferenza la tratta. Così sentendola lagnare di tutti questi malanni e ripetere di continuo che 'l padre suo non è un uomo, e soverchiamente rimesso, e le altre millanta cose che sogliono le donne decantare in simigliante argomento [20].

Davvero, disse Adimanto, ben molte e tutte confacenti alla loro natura.

Tu sai ancora, ripresi, che di questa fatta discorsi sopra tali argomenti son tenuti talvolta eziandio da' domestici a' figliuoli di famiglia, stimando così di passar per benevoli; se veggano uno che debba al padre quattrini, e contro al quale il padre non vada, o che per altro modo gli faccia torto, l'esortano, affinchè, fatto uomo, tutta quella gente punisca, che così si mostrerà più uomo del padre. Fuori di casa poi ne udrà e ne vedrà di ben altre: coloro che attendono a' propri fatti aver nome di sciocchi nella città ed esser tenuti in minimo conto; onorati invece e lodati quelli che s'occupano in ciò che non li riguarda. E allora tutto ciò udendo e vedendo il giovinotto, e d'altra parte i discorsi di suo padre ascoltando, e vedendo da presso il costume di lui affatto diverso da quello degli altri, trascinato si sente da ambodue i lati; da quello del padre che la ragione cole e fortifica nell'anima sua, e da quello degli altri, che, oppostamente, la parte concupiscibile ed irascibile; ed uomo essendo non già per natura malvagio, ma che pratica la mala compagnia degli altri, tratto come nel mezzo tra' due, prende a battere la via mediana, e l'impero dell'anima sua confida alla parte mediana, quella ove risiede l'amore delle contese e la collera, e così uomo superbo e ambizioso finisce per essere.

550.

Ottimamente, parmi, tu n'hai spiegato l'origine di questo carattere.

Così dunque, diss'io, noi abbiamo una seconda specie e di governo e di uomini.

Certo, rispose.

Capo VI.

E seguitando, per usare il modo d'Eschilo, non ci faremo a dire [21]: Qual sortito altro stato abbia un altr'uomo, attenendoci tuttavia al primiero ordine d'incominciare dal reggimento?

Certissimamente, egli rispose.

Sarebbe, cred'io, la oligarchia, il reggimento che viene in appresso.

Ma a quale costituzione di Stato, dimandò egli, dai tu nome d'oligarchia?

Al reggimento, risposi, che si fonda sul censo, nel quale i ricchi comandano, e pel povero non c'è parte nessuna.

Intendo, diss'egli.

Bisognerà dunque dire anzi tutto come il governo fondato sul censo venga alle mani di pochi e si muti in oligarchia.

Sì.

Ma veramente, soggiunsi, lo vede anche un cieco come accade questo passaggio.

Come?

Lo scrigno, risposigli, che ciascuno riempie d'oro, manda in perdizione questo reggimento. Perchè incominciano da inventare ogni maniera di spese e così trasgrediscon le leggi, facendosi d'esse inosservanti e i cittadini e le donne loro.

Probabile, disse.

In appresso, l'uno guarda, com'io credo, a quel che fa l'altro, ed entrataci di mezzo l'emulazione, anche la moltitudine si mette a fare lo stesso.

Probabile.

Da questo punto, avanzando ognora nell'ammassare danari, seguita'io, quanto più ad essi dan prezzo, altrettanto perde di valor la virtù. Virtù e ricchezza in fatti non sono tra loro tanto diverse che, poste l'una e l'altra in una bilancia, dove l'una monta, l'altra scende?

Manifestamente, diss'egli.

Quando dunque in uno Stato s'ha la ricchezza ed i ricchi
551. in onore, altrettanto la virtù ed i buoni vi perdon di pregio.

La è chiara.

Ora ciò che si ha in onore, si cole, e si trascura ciò che s'abbia in dispregio ([22]).

Così è.

E così nel luogo degli ambiziosi e amanti delle contese vengon su i cupidi de' grossi guadagni e del denaro, e questi

non han lodi nè ammirazioni se non pel ricco, e lo innalzano alle magistrature, avendo il povero in gran dispregio.

Precisamente.

E allora, sancendola per legge, non fissano a norma del reggimento oligarchico l'abbondanza dell'avere, tanto maggiore quanto la oligarchia è più stretta, e minore s'ella è più larga, prescrivendo che alle magistrature non salga cui la sostanza non raggiunga il definito censo; e tutto ciò non lo compiono per violenza e per forza d'armi, o se no, anco prima di ricorrere ad esse, per paura, non stabiliscono un cotal reggimento? Non è proprio così?

Così appunto.

Questa dunque è press'a poco la costituzione dello Stato.

Sì, diss'egli; ma qual è l'andamento d'un regime cotale e quali sono i vizi che abbiam detto essergli propri?

Capo VII.

Primieramente, ripres'io, ciò stesso che è 'l principio al quale s' informa. Pensa in fatti che sarebbe se i piloti delle navi si facessero a seconda del censo, e ad un povero, ancorchè il meglio adatto a guidare una nave, non se n'affidasse il timone.

Mala navigazione invero farebbono.

E non è lo stesso di qualsivoglia altro regime?

Io credo che sì.

Eccezione fatta per quel dello Stato, o vale eziandio per lo Stato?

Anzi molto di più, quant'esso è 'l regime più difficile e più importante.

Ecco pertanto un vizio, e di gran momento, che avrebbe la oligarchia.

È chiaro.

Ma di': e quest'altro sarebbe forse minore?

Quale?

Che non già un solo, ma due Stati di necessità si verranno ad avere, l'uno de' poveri e l'altro de' ricchi, conviventi insieme e sempre l'uno a l'altro infesti (23).

No per Giove, diss'egli, che questo non è vizio men grave.

Nè tampoco è questo un bene, che sian quasi impotenti a guerreggiare una guerra, stretti come sono dalla necessità, ove

adoprino il grosso della moltitudine in armi, a temere d'essa più che de' nemici, ovvero, non l'adoperando, a presentarsi veramente oligarchici in campo, nel tempo medesimo che niuno vorrà contribuire alle spese, avari che sono.

No da vero che non è un bene.

E di' ancora: ciò che già abbiamo innanzi vituperato, gli 552. stessi uomini che fan d'ogni cosa, coltivan le terre, ammassan danari e fanno la guerra, ti par egli che ciò vada bene in questo tal reggimento?

No a mo' nessuno.

Or guarda, di questi tali malanni se il più grave non l'accolga appunto questo medesimo reggimento pel primo.

Qual è desso?

Che sia permesso ad uno di vendere tutto il suo e ad un altro di comperarselo, e che poi quegli che ha venduto, viva nello Stato, pur non essendone membro a titolo veruno, nè di possessor di denari, nè d'artefice, nè di cavaliere, nè di fante, ma col solo nome di povero e di miserabile.

Certo, esso reggimento è il primo che questo ammette, diss'egli.

Nè già s'impedisce negli Stati a reggimento di pochi una cosa cotale, chè altrimenti non vi sarebbero gli straricchi da un lato, e dall'altro i poveri affatto.

Giusto.

Fa' ora quest'altra considerazione: forse che quando quel cotale, essendo ricco, la scialava, ne veniva, per ciò di che ora ragionavamo, alla città profitto? forse passava per uno de' reggitori, ma in verità nè reggitore, nè ministro era dello Stato, sì uno che spendeva quello che si trovava ad avere?

Così era appunto, diss'egli: nient'altro mi par che fosse se non un prodigo.

Vuoi dunque, ripres'io, noi diciamo di lui, che, come il fuco nell'alveare, distruzione dello sciamo, così pur egli in sua casa è un fuco, malanno dello Stato (24)?

Per l'appunto, rispose, o Socrate.

Se non che, Adimanto mio, i fuchi volanti Iddio li ha fatti tutti senza pungiglione, ma di questi pedestri qui alcuni sono

senza, ma altri non hanno pungiglioni terribili? Da quelli poi che ne son senza, col sopraggiungere della vecchiezza, vengono i mendicanti (25); ma da quelli che armati sono del pungiglione, non vengono coloro tutti quanti che nome hanno di malfattori?

Verissimo, egli rispose.

Manifesto è dunque, seguitai, che in una città ove tu vegga mendichi, ivi medesimo stanno pure nascosti e ladri e tagliaborse e sacrileghi e quant'altri sono gli autori di consimili malvagità.

Manifesto, diss'egli.

Or bene? negli stati a reggimento di pochi non ci vedi tu mendichi?

Per poco tutti son tali, eccezione fatta pe' reggitori.

Non dovrem dunque credere, diss'io, v'abbiano eziandio molti malfattori, armati di pungiglione, che i magistrati sorvegliano e a viva forza contengono?

Sì di certo, rispose.

E non direm che vi sono per difetto di cultura, per mala educazione e per la costituzione medesima dello Stato?

Sì che 'l diremo.

Tal'è dunque un reggimento che sia venuto alle mani di pochi, e tali e tanti e forse anche più sono i suoi mali.

Forse, soggiunse.

Così dunque anco questo reggimento, cui danno nome d'oligarchia, e che innalza i magistrati a seconda del censo, è esaurito per noi. Ora passiamo a considerare l' uomo che d'esso stato ritiene e ad esso assomiglia, com'egli si forma e qual'è. 553

Per l'appunto, diss' egli.

Il mutamento di quel carattere timocratico, che già abbiamo descritto, nell'oligarchico non accade forse in questo modo che qui? Cap. VIII.

Come?

Il figlio che ne nasce, comincia dall' emulare il proprio padre e mettersi su le orme di lui, ma poi quando lo vede ad un tratto infranto, come tra gli scogli (26), nella sua propria città, e dopo avere speso tutto 'l suo e tutto sè stesso, ed essere stato a capo dell' esercito, od aver sostenuta altra grave magistratura, trasci-

nato dinanzi a' tribunali, attaccato da' sicofanti, e condannato o a morire, o al bando o a perdere co' civili diritti tutto il suo . . .

E questo accade assai facilmente, aggiunse egli.

Tutto ciò vedendo, o amico, e di ciò soffrendo, perduto omai tutto il suo, fatto per sè stesso pauroso, il figliuolo di subito, cred'io, butta giù a precipizio dal trono che aveva innalzato nell'anima sua, quella nobile ambizione e i fieri sensi (27), e tutto raumiliato a cagione della povertà, voltatosi al far danari e sordidamente sparagnando a miccino, e lavorando si mette insieme un po' di ben di Dio. E allora non credi tu, che su quel suo trono e' ci collocherà questa sua cupidigia e l'amor del danaro, del quale farà il suo proprio re, decorandolo di tiara, di monili e d'acinace (28)?

Lo credo bene, diss'egli,

Mettendo poi a terra prostesi e servi a quel re da un lato la ragione e dall'altro il coraggio, all'una non lascia nè pensare, nè considerare se non come possa con minimi mezzi far più grassi profitti; e all'altro non fa tenere in conto e in onore se non la ricchezza ed i ricchi, nè altro ambiziosamente appetire se non il possesso delle ricchezze e che che ad esso conduca.

Non v'ha altro passaggio, soggiunse egli, nè più rapido, nè più violento di questo d'un giovine dalla nobile ambizione all'amor del denaro.

E un carattere tale, dimanda'io, non è già oligarchico?

Certo la trasformazione sua procede da carattere tale che affatto si confà al reggimento, onde poi sorge la oligarchia.

Vediamo se ad esso sia simile.

Vediamlo.

Capo IX. Quanto al fare anzi tutto il massimo conto delle ricchezze non ci sarà somiglianza perfetta?

Come no?

Ed ugualmente di certo per quel suo esser parco ed in-554. dustre, sì che soltanto a' desiderii del necessario dia soddisfacimento, ma tutte le altre spese non faccia, ogni altro suo desiderio soggiogando siccome vano.

Certamente.

È un uomo sordido, diss'io, che fa denaro di tutto e che tesaurizza; di quelli che il volgo encomia. Ora costui non sarebbe affatto simile a questo sol reggimento?

A me veramente pare che sì, rispose; le ricchezze al certo sono massimamente in onore e in quello Stato e per tal uomo.

Tanto che, cred'io, ripresi, un uomo cotale non ha mai volta la mente a istruirsi (29).

Credo che no, soggiunse: chè altrimenti non si sarebbe preso a guida pel cammino della vita un cieco, nè ad esso renderebbe gli onori maggiori (30).

Bene, gli replicai (31): se non che questo considera. Pel difetto d'istruzione non potrem dire si siano in lui destati affetti che tengono della natura del fuco, alcuni da mendicante, altri da malfattore, contenuti a forza dall'altra passione che tutto lo domina?

Certo, diss'egli.

Ed io allora: sai tu in quali occasioni ne vedrai i malefici effetti?

Quando? mi domandò.

Nelle tutele degli orfani, o se gli si offra qualunque altro ufficio da prendersi piena libertà di commettere ingiustizia.

Vero.

Non è dunque chiarito da ciò che quest'uomo negli altri negozi, ne' quali si fa buon nome passando per un giusto, con una certa saggia violenza che fa a sè medesimo, raffrena le altre malvage passioni, non già persuadendole per il meglio, nè dominandole con la tranquilla ragione, ma per necessità e per paura, tremando per la sua propria sostanza?

Così è appunto, diss'egli.

Ma quando poi, per Giove, ripres'io, si tratti, o amico, di spendere quello degli altri, in molti di questi uomini scoprirai le passioni che tengono della natura del fuco.

Da vero, diss'egli.

Nè un uomo cotale potrà essere senza perturbamenti in sè stesso, nè anzi sarà un sol uomo, ma duplice in qualche modo,

in quanto avrà in sè passioni che dominano altre passioni, le migliori che dominano le più malvage.

Così è.

Così, cred'io, che costui serberà il decoro meglio di molti altri; ma la vera virtù d'un animo concorde e ben temperato fuggirà lontano da lui.

Lo credo.

In fatti se scende a gareggiare in privato nella sua propria 555. città questo vile spilorcio, sia per un premio, sia in altra onorata contesa, non volendo spender danari pel suo buon nome e per questa specie di certami, timoroso di non isvegliare le sue passioni spenderecce e di non farsene i suoi alleati per il cimento, da vero oligarchico s'appresenta con poche forze alla prova e il più delle volte resta vinto, ma intanto ammassa ricchezze.

Da vero che è così, disse.

Dubiteremo ancora, dimanda'io, di porre da presso allo Stato oligarchico, per la somiglianza, l'uomo avaro e che tira al quattrino?

No davvero, diss'egli.

Capo X. Il governo a popolo, come parmi, è ora da considerare in appresso, com'e' sorga, e quali abbia costumi, perchè poi, conosciuto il carattere dell'uomo suo, d'esso pure facciamo giudizio.

Così, diss'egli, noi terremmo la nostra solita strada.

Non si passa in certo modo, dimanda'io, dall'oligarchico allo Stato a popolo per l'insaziabile desio di bene che si ripone nell'acquistare quanto maggiori ricchezze?

Come di'?

Per ciò, cred'io, che coloro i quali hanno nello Stato l'imperio, avendolo in grazia del loro largo possesso, non vogliono per legge far divieto a' giovani, che licenziosi siano nello Stato, di spendere e mandare in ruina le lor sostanze, perchè o essi stessi comprandole o per via d'usure vieppiù ricchi addiverranno e maggiormente onorati.

Nulla di meglio.

Non è in fatti manifesto che in uno Stato tenere in altissi-

mo pregio il danaro e fare poi che i cittadini convenevolmente esercitino la sophrosyne, è cosa impossibile, sì ch'è necessità trascurare o l'uno o l'altra?

Questo è abbastanza manifesto.

Ora nelle oligarchie trascurandosi la sophrosyne, e lasciandosi che uomini tali, non ignobili, vivano nella licenza, di necessità che taluni addivengono poveri.

Certamente.

Ed ecco bell'e costituiti nello Stato, com'io credo, uomini armati di pungiglione e pronti a correre all'armi, gli oberati da' debiti, i colpiti d'infamia, e quelli che sono sotto l'uno e l'altro malanno, tutti odio e malevolenza contro coloro che son venuti in possesso di lor ricchezze, e contro gli altri tutti, e studiosi di novità.

Così è appunto.

Intanto gli usurai piombando addosso, senza addarsi di quanti han rovinato, chiunque s'offerisca loro degli altri, col dargli denaro, feriscono a morte, ed accumulando i frutti del capitale, quasi figli d'un padre, la città empiono di fuchi e di mendicanti. 556.

E come non empirla? dimandò egli.

Nè già se cotal malanno nello Stato prenda fuoco, ripresi io, e' lo vogliono estinguere con quella provvigione che impedisse di sciupare a suo talento il suo a ciascuno, nè con quell'altra per la quale, con un'altra legge, cesserebbero tutti questi malanni.

Con che legge?

Una che a quella prima vien subito dopo e costringe i cittadini a prendersi della virtù pensiero. Quand'uno in fatti questa specie di negozi volontarii l'avesse da fare a suo rischio e pericolo, meno impudentemente si darebbe ad usura nello Stato, e minori sarebbero i malanni di questa fatta che noi siam venuti indicando.

Di gran lunga minori, diss'egli.

Or dunque per questa loro condotta, ripresi, a tale riducono i loro soggetti queglino che hanno il potere; corrompendo poi sè stessi e i figli loro col lusso, non rendono infin-

gardi i giovani e viluttanti ad ogni fatica, tanto dello spirito quanto del corpo, e debili e impotenti a sostenere tanto il piacere quanto il dolore?

E come no?

Eglino poi a null'altro intesi che ad arricchire, trascurano tutto il resto, nè della virtù si danno maggior pensiero de' poveri?

No davvero.

Così pertanto disposti dell'animo, quando si trovino insieme imperanti e soggetti, vuoi facendo insieme cammino, vuoi in altro incontro qualsiasi, o per una theoria, o per uscire ad oste, ora insieme navigando ed ora marciando insieme, e gli uni gli altri osservando dinanzi a gli stessi perigli, non si dà mai caso che i poveri siano dispregiati da' ricchi; ma bene spesso adusto e abbronzato dal sole un povero, che si trovi in fila con un ricco, cresciuto all'ombra e tra gli agi, grasso della carne altrui, tutto ansante lo vede e incerto a ogni passo; e allora non credi tu ch'e' pensi per la sua propria ignavia cotal gente esser ricca, e non vada dicendo a questo e a quello, quando si trovano ne' lor privati convegni: i nostri padroni sono gente da nulla?

So ben io, diss'egli, che così fanno ([32]).

Ora come un corpo ammalato non ha mestieri che del più lieve accidente esteriore perchè cada in infermità, e talvolta, anco senza esterna cagione, dal suo proprio guasto è travagliato; così pur uno Stato, ugualmente affetto, per ogni minimo pretesto, vuoi che una parte chiami alleati da una città a reggimento stretto, o da un'altra che a popolo si governi, non è egli ammorbato, e non verrà alla guerra intestina; e talvolta poi anco senza esterna cagione non patisce rivolgimento ([33])?

Da vero.

557. La democrazia pertanto, cred'io, allora s'impianta, quando i poveri, avuto il disopra, questi ammazzano e quelli mandano in bando dell'altra parte, e con gli altri che restano, si dividono a pari reggimento e magistrature; [le quali per lo più in un tale Stato si distribuiscono a sorte] ([34]).

Egli è in fatti così, soggiunse, che 'l reggimento a popolo

si stabilisce, sia che si venga alla prova dell'armi, sia che, per paura, l'altra parte ritraggasi.

Capo XI.

In che modo pertanto, ripres'io, vivono, e qual è desso questo reggimento? Ch'egli è chiaro che poi ci si farà manifesto anco l'uomo idoneo al popolar reggimento.

Certamente.

Per prima cosa liberi tutti, e lo Stato pieno d'ogni libertà di dire e di fare, avvegnachè in esso sia data facoltà ad ognuno di far che che voglia.

Così dicesi, aggiunse.

Dove gliene è fatta facoltà, è certo che ciascheduno v'acconcerà l'instituto della vita sua, quale a ciascheduno meglio talenta.

Certo.

D'ogni fatta dunque, cred'io, in questo Stato, più che in ogni altro, avranno gli uomini da riuscire.

Come negarlo?

Bellissimo veramente, diss'io, questo ha da parere tra' reggimenti civili; a quel modo che una veste di vario colore, ove sia ricamata ogni maniera di fiori, così bellissimo dovrebbe apparire questo reggimento che qui, vario d'ogni fatta costumi; e forse per ciò, aggiunsi, com'appunto donne e ragazzi ammirano il bagliore de' vari colori, bellissimo il volgo lo estima.

Da vero, diss'egli.

Quello poi, o dolcissimo, che v'ha veramente di bello in questo Stato che qui, è di ricercarne il reggimento.

Come sarebbe a dire?

Poichè per l'ampia libertà è in esso ogni specie di reggimenti; rischia anzi che dov'uno propongasi di metter su uno Stato, come noi appunto facciamo, sia necessitato a recarsi in una città che si governi a popolo, e 'l modo di reggimento che più gli talenti, si scelga, quasi giungesse in un gran mercato di reggimenti, e dopo fatta la scelta lo applichi.

Certamente, soggiunse, che non gli faran difetto esemplari.

Non essere stretti da veruna necessità, ripresi io, a soste-

nere in questo Stato magistrature, ancorchè tu sia capacissimo di sostenerle; nè tampoco, se non voglia, a ubbidire; nè a fare la guerra quando gli altri la fanno; e quando gli altri vivono in pace a serbarti tranquillo, se a te non aggradisce la pace; nè inversamente poi, se anche una legge ti vieti d'amministrare e di giudicare, nullameno prender parte all'amministrazione e seder giudice, la non è questa una gioconda
558. e lieta condizione di vita, così a primo aspetto?

Forse, diss'egli, al primo aspetto.

Di'ancora: la dolcezza benigna (35) verso taluni condannati non è ella ammirabile? Non vedesti mai negli Stati a reggimento siffatto uomini condannati nel capo od al bando, nullameno restarvi e aggirarvisi, e quasi nessuno se ne prenda pensiero e li vegga, passeggiarsela come eroi?

E ben molti, rispose.

Ora questa indulgenza a mo' nessuno da picciolezza d'animo non procede; ma egli è che questa maniera di Stati disdegna quello che noi predicavamo ben alto allora che abbiam posto le fondamenta del nostro Stato, che cioè, dov'uno non sia d'eccellente ingegno fornito, mai non addiverrà uomo da bene, se fin da fanciullo non faccia i suoi giuochi tra ciò ch'è bello ed onesto, e al bello e all'onesto non istudii poi con tutto l'animo; ma gli Stati di questa maniera che qui, passando sopra superbamente a tutto ciò, affatto non curano con quale instituzione uno accostandosi a' pubblici negozi, prenda a trattarli, ma gli rendono onore, sol che dica d'essere tutto zelo pel popolo.

Generosa indulgenza da vero! diss'egli.

Questi ed altri cotali i vantaggi sono della democrazia, reggimento, come si pare, dolcissimo, in cui nessuno comanda, vario a piacere e che sa ugualmente uguagliare ciò ch'è uguale e ciò ch'è disuguale.

Tu di' veramente, soggiunse, cose che a tutti son conte.

Capo XII. Considera adesso, seguitai, qual'è questo stesso carattere nel privato. Od anzi sopra tutto non sarebbe a vedere, come pel reggimento abbiam fatto, in che modo si formi?

Sì, disse egli.

Non accade appunto così? da quell'uomo spilorcio e stu-

dioso di ridurre alle mani di pochi il governo, nascerebbe, com'io credo, un figliuolo allevato su ne' costumi di lui?

Come sarebbe altrimenti?

Con la forza costui pure dominerà i desiderii suoi propri, quanti lo porterebbero a spendere e non gli frutterebber guadagno, e a' quali si dà nome di non necessarii.

Certamente, rispose.

Vuoi tu, gli dimandai a questo punto, affinchè non procediamo nel ragionamento all'oscuro, che definiamo anzi tutto quali sono i desiderii necessarii e quali no?

Ben lo voglio, diss'egli.

Non si chiamerebbero a buon diritto necessarii quelli che non siam buoni a reprimere, e che soddisfatti, ci recan profitto? Ambedue queste specie è necessità in fatti d'appetire alla nostra natura. Non è così?

Certamente.

A giusta ragione dunque d'un desiderio cotale diremo che è necessario. 559.

A giusta ragione.

Di' ancora: quelli poi, onde ci possiamo agevolmente liberare, sol che ne prendiamo cura fin da fanciulli, che accolti negli animi nostri non ci apportano nulla di bene e talora anzi il contrario del bene, tutti questi, dicendo che non son necessari, non diremmo bene?

Bene da vero.

Prendiamo un esempio degli uni e degli altri, quali essi son veramente, affinchè esattamente li conosciamo.

Certo che è necessario..

Il desiderio di mangiare per mantenere la salute e 'l vigore del corpo, e quello del cibo e della bevanda sarà esso necessario?

Lo credo.

Quello del pane per ambo i rispetti è necessario; in quanto da esso abbiamo vantaggio e in quanto potrebbe minacciarci la vita (36).

Certo.

Quello del companatico invece solo in quanto si reca qualche profitto pel vigore del corpo.

Appunto.

Ma il desiderio che andasse più in là ancora: quello de' cibi variamente apprestati e da questi diversi, il quale per via di mortificazione fin dall'infanzia e di buona disciplina può esser vinto da molti ([37]), dannoso al corpo, nè men dannoso all'anima per la saggezza e la temperanza sua, quello non si potrebbe dire a buona ragione non necessario?

Con perfetta ragione da vero.

Questi dunque diremo che son desiderii dispendiosi; quelli invece a guadagno, perchè ci tornano a profitto per operare.

Come no?

E lo stesso avremo da dire quanto a' venerei ed all'altre specie di desiderii?

Lo stesso.

Ora l'uomo, cui abbiam dato nome di fuco ([38]), intendevamo fosse quello pieno di piaceri e di desiderii, e dominato sempre da' non necessarii; dove che l'altro, dominato da' necessarii, è lo spilorcio e studioso del governo de' pochi?

Chi potrebbe negarlo?

Capo XIII. Torniamo a dire pertanto, seguita'io, come dall'uomo studioso del reggimento in mano di pochi, proceda quello che favorisce il governo a popolo. Ecco come mi pare accada il più delle volte.

Come?

Quand'un giovine allevato su nel modo che ora abbiam detto, senza cultura e sordidamente, abbia gustato del mèle de' fuchi e siasi stretto in consuetudine con queste bestie furiose e terribili, che d'ogni fatta piaceri, variati, e per ogni modo sanno apprestargli, allora fa' pur conto che in lui il cambiamento incomincia dell'indole oligarchica nella popolesca.

Per forza, diss'egli.

E come lo Stato mutavasi per istraniero alleato, che corresse al soccorso d'una delle sue parti, e con uguali intendimenti gli suoi uguali facessesi a sostenere; così anco 'l giovine nostro non soffre allora appunto il suo mutamento, quando una

nuova specie di desiderii dal di fuori viene in soccorso di quella in lui stesso esistente, simigliante affatto e della stessa natura?

Affatto allora.

E se, com'io vo pensando, alla parte di lui che inchina al reggimento ristretto si levasse su un qualche aiuto, vuoi pel padre, o vuoi per gli altri famigliari che l'ammonissero, o gli facesser rimproveri, ribellione e reazione e guerra sorgerebbe allora in lui stesso. 560.

Come potrebb'essere altrimenti?

E talora, cred'io, la parte democratica all'oligarchica sottostarebbe, e in tal caso, nell'anima giovinetta l'onesto pudor ridestandosi, alcuni de' suoi mali desiderii sarebbon distrutti, altri cacciati, ed egli tornerebbe nell'ordine.

Così in fatti accade talvolta, diss'egli.

Ma subito, nella vece di que' mali desiderii cacciati via, altri della stessa famiglia, e molti e vigorosi si fanno sentire, cresciuti su per l'insipiente educazione paterna.

Anche questo, disse, suole accadere.

E allora lo trascinano nella solita compagnia di prima, e per tale clandestino commercio in gran numero si moltiplicano.

E come no?

Finalmente poi, com'io credo, invadono la rocca dell'animo giovanile, bene accorgendosi ch'ella è vuota di scienza, di buone instituzioni e di que' veri principii, che sono l'ottima custodia della ragione negli uomini amici degli dei.

Senza fallo, soggiunse.

Falsi e vani principii e sentenze prendono allora il luogo di quelli e in folla l'invadono.

Da vero, disse.

E non torna allora a' suoi Lotofagi (39) e apertamente non si dà a vivere in mezzo ad essi? Dove poi da' suoi di casa venga alcun soccorso alla parte dell'anima di lui, che è pel buon governo e' risparmii, i principii presuntuosi, chiuse le porte del regale castello, nè lasciano entrare il soccorso, nè tampoco accolgono l'ambasceria de' consigli privati de' vecchi (40), ma a viva forza imperano per via di molti e inutili

desiderii, e 'l pudore, dandogli nome di semplicità, mandano vituperosamente in bando; la sophrosyne, che chiamano ignavia, caccian via a forza di contumelie; e dello spendere misurato e frugale, predicando ch'è illiberale e da villani, da molte e perniciose passioni incitati fanno sterminio ([41]).

Sì veramente.

Fatta così piazza pulita e ripurgata a lor modo l'anima dell'uomo, governato e iniziato da loro a' grandi misteri ([42]), in appresso l'insolenza, la licenza, la lussuria e la sfacciataggine v'introducono, accompagnate da lungo corteggio ([43]) e inghirlandate, con altissime lodi celebrandole, e di be' nomi decorandole; chè all'insolenza dan nome di cortesia, di libertà alla 561. licenza, di splendidezza alla lussuria e alla sfacciataggine di valore. Non è egli così che un giovine, dimandai, da allevato che era ne' desiderii necessarii, cambia sino a liberarsi anzi a lasciarsi andare a' non necessarii nè utili?

Certo, rispose egli, evidentemente.

Dopo tale passaggio, costui, com'io credo, vive ugualmente pei piaceri necessarii che pe' non necessarii, spendendo per essi danaro, tempo e pensieri; tuttavia s'egli è sì fortunato da non folleggiare oltre ogni confine, divenuto che sia un po' vecchio, e calmatosi il grosso tumulto, richiamerà la parte che in lui ha soccombuto, nè a' nuovi padroni si darà tutto intiero. Stabilendo allora una specie di uguaglianza tra le sue cupidigie, passa la vita, a quella che di mano in mano gli salta in testa, quasi per vicenda della sorte, affidando l'imperio di sè medesimo, insino a che non sia sazio, e poi ad un'altra, non ne trascurando veruna e coltivandole tutte ugualmente.

Precisamente.

I ragionamenti al vero conformi e' non gli accoglie, seguitai, nè li lascia entrare nella cittadella dell'anima sua, quand'uno gli si faccia a dire, che hannovi piaceri che tengon dietro ad onesti e buoni desiderii, ed altri a desiderii malvagi e che gli uni hannosi da coltivare ed onorare, gli altri da castigare e ridurre in servitù; ma a tutti questi discorsi egli scrolla la testa, e tutti uguali li dice e da aversi in conto ugualmente.

Davvero, diss'egli, che così disposto dell'animo, e' fà di queste.

Così dunque, ripresi, vive giorno per giorno, compiacendo alla cupidigia che gli frulli pel capo, ora dandosi al vino e a' diletti delle suonatrici di tibia, poi bevendo acqua e digiunando, ora facendo gli esercizi al ginnasio, e tal altra volta non si curando di nulla, e qualche volta eziandio nella filosofia occupandosi; spesso la fa da uomo di Stato e, montato in ringhiera, parla ed opera a dritta e a traverso; se una volta sia preso dall'emulazione per gli uomini di guerra, là subito volgesi, o se per gli uomini d'affari, allora a quest'altra parte, e così nè ordine nè legge presiede alla condotta di lui, ma gioconda pur sempre e libera e beata la sua propria vita proclama e d'essa si gode.

Perfettamente, diss'egli, hai ritratto la vita d'un uomo che sia tutto per l'uguaglianza.

E daddovero io credo, ripresi, che quest'uomo così diverso, e 'n cui s'accolgono d'ogni fatta costumi, così bello sia e versicolore come quel reggimento (44); e desso ben molti e molte donne invidiano per la vita che mena, offrendo l'esemplare in sè stesso di ben molti reggimenti e costumi.

Così è in fatti, diss'egli.

Or bene: mettiamo quest'uomo di fronte al popolar reggimento, potendosi affatto chiamar democratico? 562.

Vi si metta, diss'egli.

Capo XIV.

E omai, ripresi io a dire, ci resta a trattare del reggimento che sopra tutti è bellissimo e del più bel carattere d'uomo, l'assoluta signoria e l'uomo tirannico.

Certo, rispose.

Or bene, amico mio dolce, in che modo (45) sorge la tirannide? Ch'ella proceda dalla democrazia, per poco è manifesto.

Manifesto.

E per quel modo medesimo che dall'oligarchia la democrazia, non procede pur essa l'assoluta signoria dalla democrazia?

Come?

Ciò che mettevano innanzi ad ogni cosa, risposi, siccome

bene, e 'n grazia di che la oligarchia stabilivasi, era la soverchiante ricchezza: non è egli vero? (46).

Sì.

E l'insaziabile sete appunto della ricchezza e 'l negligere che si fa tutto 'l resto per cupidigia di lucro, non manda cotale reggimento in ruina?

Questo è vero, diss'egli.

E non è così la insaziabile sete di ciò che la democrazia definisce come bene, che la manda in ruina?

E che è che tu di' ch'ella così definisce?

La libertà, risposi: in uno Stato in fatti a popolar reggimento tu sentiresti dire ad ogni ora, ch'essa è 'l più prezioso de' beni e che per ciò solo in essa val la pena di vivere cui sia libero per natura.

Da vero, diss'egli, che questo discorso si suol ripetere.

Ecco dunque, ripresi, quello ch'io voleva venire a dire: l'insaziabile brama di ciò medesimo e la negligenza di tutto 'l resto anco questo reggimento tramuta e conducelo a tale d'aver bisogno dell'assoluta signoria.

Ma come? dimandò egli.

Quando lo Stato popolare assetato, com'io dico, di libertà, incontra mal accorti coppieri e oltre il dovere di libertà smodata s'inebria, allora i governanti, se non sieno dolcissimi e molta libertà non gli lascino, punisce, accusandoli come reprobi e studiosi del reggimento ristretto (47).

Così fanno appunto, diss'egli.

Quelli poi, seguitai, che sono ancora verso i magistrati osservanti, empie di contumelie, come servili ed uomini da nulla che sono, e governanti che la fan da soggetti e soggetti che la fanno da governanti sì in privato e sì in pubblico loda ed onora (48). In uno Stato cotale non è egli necessario si giunga ad ogni estremo di libertà?

E come no?

E allora penetrerà, o amico, seguita' io, anco nelle case private, sì che l'anarchia finisce coll'invadere fin gli animali.

Come possiamo dir questo? dimandò egli.

Ecco, ripresi: il padre s'abitua a tenersi uguale al figliuolo

e ad aver paura de' figli suoi; il figlio uguale al padre e a non aver reverenza nè timore de' genitori, per farla da libero uomo: il metéco si tien pari al cittadino, e il cittadino al metéco ([49]); e lo straniero ugualmente. 563.

Così accade in fatti, diss' egli.

Queste, ripresi io, ed altre piccole cose consimili accadono; il maestro in uno Stato cotale ha paura de' suoi scolari e li adula, e gli scolari i maestri non curano ed ugualmente i lor pedagoghi. In generale i giovani vanno di pari passo co' vecchi e con essi gareggiano a fatti e a parole; i vecchi poi lasciandosi andare alle maniere de' giovani, di buone grazie e di festività li ricolmano, facendosi ad imitarli al fine di non passare per duri e dispotici.

Precisamente, egli soggiunse.

L'estremo poi della libertà popolana, seguitai, in questo tale Stato allora raggiungesi, quando uomini e donne a prezzo compre non sian men libere de' lor compratori. E quanta sia la uguaglianza e la libertà delle donne a rispetto degli uomini e di questi a rispetto di quelle, poco è mancato non ci mettessimo a dire.

E perchè, con Eschilo, soggiunse, non diremo ([50]):

Quello ch' or viene in su le labbra a noi?

Appunto, gli replicai; e così dico pur io. Chè anco le bestie, le quali sono a servigio degli uomini, come qui sian più libere che per tutt' altrove, niuno lo crederebbe se non n'abbia fatto esperienza ([51]). Le cagnette, come dice il proverbio, son proprio tali quali le padrone loro ([52]), e così i cavalli e gli asini affatto alla libera e per ogni verso sono usi d'andare, facendosi addosso a chiunque per le strade l'incontri, se non si tiri in disparte; e così tutto 'l resto in pienissima libertà procede.

Tu narri proprio il mio sogno ([53]), diss' egli; chè anch' io, andando in campagna, bene spesso mi trovo a tal caso.

La conchiusione ultima, ripresi, a cui tutto ciò fa capo, tu ben l'intendi: l'anima de' cittadini si fa delicata all'estremo, sì che dove venga caso di sommissione qualsiasi, se ne sdegnano e non la comportano; e sai bene come finiscono col

non curarsi più nè delle leggi scritte, nè di quelle non scritte([54]), al fine di non avere per verun rispetto padrone veruno.

Ben mel so, disse egli.

Capo XV. Ebbene, soggiunsi io, egli è questo governo qui, così bello e liberale com'è, onde s'ingenera la tirannide, com'io ritengo.

Liberale daddovero, disse: ma che accade in appresso?

Lo stesso morbo, risposi, che infiltrato nel reggimento ristretto, lo manda in ruina, più largamente e con violenza maggiore qui penetrando, a cagione della licenza, il governo a popolo muta in servitù; chè in fatti ogni eccesso suole l'op-564. posto eccesso apportare tanto nelle stagioni quanto nelle piante e ne' corpi, e massimamente poi ne' reggimenti politici ([55]).

Così pare, diss'egli.

Ora l'eccesso della libertà, come si pare, in verun altro eccesso si muta, se non in quello della servitù, tanto per gl'individui quanto per gli Stati.

Par veramente.

E quindi pare eziandio, seguitai, che non da altro reggimento se non dal popolare prenda nascimento la tirannide; dall'estrema libertà, ciò è dire, la servitù più grave e più dura.

Bene è ragionevole, soggiunse egli.

Se non che, cred'io, ripresi, non già questo tu mi dimandi, ma quale sia 'l morbo, che nel governo a popolo ugualmente che in quello ristretto ingenerandosi, lo riduce alla servitù.

Tu cogli nel segno, diss'egli.

Intendeva parlare, fecimi a dire, di quella razza d'uomini oziosi e prodighi, della quale una parte arditissima sta alla testa, e l'altra più vile va poi dietro: questi uomini noi li abbiamo uguagliati a' fuchi gli uni col pungiglione e gli altri senza.

E dirittamente, disse.

Queste due specie d' uomini pertanto, ripresi, portano turbamento in qual si sia Stato in cui trovinsi, come 'l catarro e la bile ne' corpi. E per ciò un buon medico ed un saggio legislatore, non altrimenti di quello che fa un industre apicultore, bisogna se ne tenga bene in guardia, massimamente studiando

non vengano su, e dove una volta ve l'abbia, insieme con gli alveari distruggali quanto più prontamente.

Per Giove! esclamò egli, che non v'è altro da fare.

Per questo verso intanto prendiamola, seguita'io, al fine di vedere più distintamente ciò che ci si siamo proposti.

Per che verso?

Dividiamo mentalmente in tre classi lo Stato popolare, qual esso è ([56]). La prima è quella cotale specie che in esso Stato per la illimitata libertà si forma, nulla meno che in quello a reggimento ristretto.

Così è appunto.

Se non che questa specie qui è molto più acerba che là.

Perchè?

Là non essendo in onore, ma anzi non chiamata alle magistrature, è come inesercitata e men forte; nel governo a popolo invece ella è a capo di tutto, fatta eccezione per pochi altri, e la parte d'essa ch'è più ardita, arringa ed agisce; l'altra, prendendo posto d'intorno al suggesto, fa rumore, nè lascia che altri parli diversamente, sì che tutto, all'infuori di qualche piccola cosa, si conduce da lei nello Stato.

Egli è proprio così, soggiunse.

Un'altra classe ancora va distinta dalla gran moltitudine.

Quale?

Degli uomini che si danno a far quattrini; queglino che di natura son più modesti, sogliono anche addivenire i più ricchi.

Suol'accadere.

E d'essi sgorga ([57]), a mio avviso, e più copioso e più dolce il mèle a' fuchi.

Come in fatti, soggiunse egli, ne potrebbon succhiar da chi ha poco?

E per ciò appunto, cred'io, questi cotali ricchi son detti il pascolo de' fuchi.

Presso a poco.

Il grosso del popolo sarebbe così la terza specie: di quelli, voglio dire, che di lor mano lavorano e da' pubblici affari si tengon lontani, possessori di poco o nulla. Questa è la clas-

Capo XVI. 565.

se più numerosa e insieme la più potente, quando avviene che si trovi raccolta.

Così è in fatti, se non che la non vuole spesso a radunanza raccogliersi, se anco per lei non vi sia un po' di mèle.

E non n'ha ella ogni volta che i caporioni, spogliati i possessori di lor sostanze, nel farne al popolo la distribuzione, possono averne la maggior parte per loro medesimi?

La lo ha proprio, diss'egli, a questo modo che qui.

Son dunque forzati, dico io, a difendersi, sia parlando dinanzi al popolo, sia facendo quant'è in lor potere questi tali che vanno ad esser spogliati.

E come no?

E allora son messi in accusa da quegli altri, s'anco non studino a novità, di cospirar contro il popolo e di vagheggiare il governo ristretto?

E come no?

Quando poi veggano il popolo non già per volontà sua, ma per ignoranza, e perchè da' calunniatori ingannato, pronto a far loro ingiustizia, allora non finiscono essi, vogliano o no, per addivenire daddovero amanti del governo ristretto, non già per deliberazione degli animi loro, ma perchè eziandio questo malanno apporta quel tal fuco che li ha punti col suo pungiglione?

Sicuramente.

Allora vengono poi su le denunzie, e i processi, e le lotte ([58]) degli uni contro gli altri.

Certo.

Ma e' non suole il popolo prendersi sempre uno a suo capo soprastante a gli altri e quello ingrassare e far ognor più potente?

Così suole da vero.

Questo dunque, diss'io, sarà chiaro che quando venga su il tiranno, e' germoglierà da questa radice di protettori del popolo e non altronde.

Ben manifesto.

E quando comincia questo mutamento da protettore in tiranno? Certamente allora che il protettore del popolo a fare

incominci quello che narrasi nel mito in proposito del tempio di Giove Liceo in Arcadia (59)?

Che mito? dimandò.

Narrasi che chi abbia gustato d'un viscere umano tra gli altri visceri d'altre vittime tagliato e commisto, di necessità debba mutarsi in lupo: non l'hai udito mai questo mito?

Io sì.

Or così appunto accade che anco quegli, il quale addivenuto capo popolo, trovato abbia troppo obbediente la moltitudine, dal sangue cittadino non sappia poi astenersi; ma sotto false accuse, come si suole, chiamando in giudizio, di sangue contaminasi, umane vite spegnendo, per gustar con la lingua e con l'empie labbra cittadino sangue, e mette al bando, ed ammazza, mentre rimessi i debiti annunzia e nuova divisione delle terre; ora a costui non è suprema e fatale necessità, dopo tutto ciò, o per mano de' nemici suoi cader morto, o farsi assoluto signore e d'uomo in lupo mutarsi? 566.

Forza di necessità, disse egli.

Costui pertanto, seguitai, eccita la sedizione contro coloro che posseggon sostanze.

Costui appunto.

E cacciato che sia, quand'e' torna a dispetto de' suoi nemici, non torna in patria un consumato tiranno?

È chiaro.

Se poi non sian buoni a cacciarlo, nè a mandarlo a morte accusandolo dinanzi alla città, di nascosto cospirano per ucciderlo di morte violenta.

Suole accadere, diss'egli, anche questo.

Allora quanti arrivano a questo punto, tutti tiran fuori quella solita e nota dimanda de' tiranni (60): richieggono il popolo d'una guardia per la loro persona, affinchè, pel bene di lui, sia salvo il protettore del popolo.

Certo, egli disse.

E 'l popolo gliel'accorda, timoroso per lui, e pien di fidanza per sè medesimo.

Appunto.

Quando ciò vede il cittadino, ricco di molti beni e in con-

seguenza delle sue ricchezze venuto in odio al popolo, allora costui, o amico mio, seguendo il responso dell'oracolo a Creso,

. . . . . . fugge
Verso l'Emo ghiaioso e non s'arresta,
Nè si vergogna di parere ignavo ([61]).

Certo, soggiunse, ch'e' non potrebbe sentir due volte tale vergogna.

No, cred'io, replicai, perchè preso che sia, è messo a morte.

Di necessità.

Ma intanto quel nostro protettore, grande qual è, in grande spazio giacendo non s'addormenta ([62]), ma cacciati via molti altri, sul carro dello Stato s'asside, di protettore fatto tiranno.

Che altro è da attendere? disse egli.

Capo XVII. Esaminiamo ora la felicità, ripresi io, e dell'individuo e dello Stato, dove un siffatto mortale si trovi.

Appunto ciò esaminiamo, diss'egli.

Ebbene, ne' primi giorni, e per qualche tempo, non fa egli a tutti buon viso, ripresi a dire, non abbraccia quanti incontra e fa un mar di promesse sì in privato e sì in pubblico, dimette debiti, distribuisce terre al popolo e a' suoi e con tutti affetta dolcezza e mansuetudine ([63])?

Di necessità, disse egli.

Ma quando poi, com'io m'immagino, de' suoi nemici di fuori s'è accomodato con alcuni, altri ha mandato in ruina, e da quella parte sarebbe in quiete, e' comincia a muover guerre l'una appresso l'altra, affinchè il popolo trovisi sempre in bisogno d'un condottiero.

567. Probabile.

Ed anco a quest'altro fine, non è vero, che a forza di contribuzioni divenuti poveri, siano necessitati a pensare al quotidiano mantenimento e men facilmente a' suoi danni cospirino? ([64]).

Manifestamente.

E se sospetti che nutran liberi sensi taluni, nè si lascino comandare da lui, al fine, cred'io, d'avere ancora un pretesto per perderli mettendoli di fronte a' nemici? Per tutte queste ragioni non è ella necessità al tiranno di suscitare guerre continue?

Necessità.

Ma così appunto operando, non si fa vieppiù vivo sempre l'odio de' cittadini?

Come no?

E pur tra costoro che han dato mano a innalzarlo, e che per ciò si trovano in potenza, non accade talora che alcuni parlino libere parole, vuoi a lui medesimo, vuoi in tra di loro, vituperando ciò che succede, almeno quelli tra essi che si trovano ad avere più coraggio?

È ben probabile.

Levar di mezzo nascosamente tutti costoro è assoluta necessità pel tiranno, se ha da avere in sua mano il comando, sino a tanto che nè tra amici nè tra nemici non resti nessuno che valga qualcosa.

Certamente.

Con acuto occhio avrà quindi da guardar cotestui, chi sia valoroso, chi d'alti sensi, saggio qual altro e quale sia ricco. E a questo patto egli vive felice, che a tutti costoro, voglia o non voglia, sia necessariamente nemico, sino a tanto che la città non ripurghi ([65]).

La bella purgazione affè mia! disse egli.

Sì, replicai, e' fa all'incontrario di ciò che i medici fan per i corpi; essi in fatti portando via il cattivo vi lasciano il buono, ed egli fa precisamente il contrario.

Ma gli è necessità, disse, di così fare, se pur voglia conservarsi il comando.

Capo XVIII.

Beata necessità invero a cui trovasi astretto! ripigliai; che lo forza a vivere o con una vil moltitudine cui sia in odio, o a morire.

In questa alternativa appunto, diss'egli.

E non è egli vero che quanto più pe' suoi atti venga in odio a' cittadini, tanto più numerosa e più fida gli abbisognerà la guardia de' suoi uomini d'arme?

Come no?

E quali saran questi fidi e donde li avrà egli a chiamare?

Spontanei, rispose egli, ben molti correranno volando a lui, se dia loro un salario ([66]).

Fuchi, pel cane, esclamai, parmi, sian questi, cui accenni, e d'ogni paese, e d'ogni natura.

Ma parmi di dire il vero.

Di' ancora: e del paese medesimo non andrebbono forse ad offrirglisene?

Come?

De' servi ch'e' togliesse a' cittadini, restituendoli in libertà, e' potrebbe fare la sua gente d'arme.

Davvero, diss'egli: e quelli sì che gli saran fedelissimi.

La beata condizione del tiranno (67), esclamai, che tu ne vieni 568. dicendo, s'egli a tali amici fidati s'affida, dopo aver mandato in ruina tutti quegli altri.

Ma pure, disse, egli usa di questi tali.

E l'hanno in venerazione grandissima, ripigliai, questi amici, e, cittadini novelli, essi vivon con lui, dove che i da bene l'hanno in odio e lo fuggono!

Come fare altrimenti?

Non senza ragione adunque, ripresi, la tragedia apparisce qualcosa d'universalmente sapiente ed Euripide il più gran maestro in essa, a distanza da gli altri.

Perchè mai?

Perchè ha pronunziato anco questo detto pieno d'alta sapienza:

« Pel commercio co' saggi ognor sapienti
» Sono i tiranni » . . . . . (68).

E manifestamente dire intendeva, che coloro son saggi co' quali convivono.

E di più, quasi cosa divina, aggiunse egli, la tirannide estolle, e molti encomii aggiunge, tanto egli quanto gli altri poeti (69).

E per ciò, subito io, da sapienti che sono, i poeti della tragedia perdonano a noi e a quanti a noi si tengon da presso nel costituire lo Stato, se ne' nostri Stati non li accogliamo, inneggiatori ch'eglino sono della tirannide.

Credo anch'io, soggiunse, che sian bene per perdonarcelo quanti sian fini tra essi.

Quanto a gli altri Stati, ritengo, possan pure percorrerli,

e, adunata la folla, prese a' loro stipendi belle e forti voci che penetrino, voltarne i reggimenti alla democrazia e alla tirannide.

Da vero.

Ed oltre a ciò, essi ci guadagnano mercedi ed onori, massimamente da' tiranni, com'è probabile, e in secondo luogo poi da' governi a popolo; ma, a misura che s'accostino a' reggimenti che miran più in alto, la gloria loro viene scemando, quasi che per l'asma sia resa impotente ad avanzare (70).

Per l'appunto.

Cap. XIX.

Ma veramente, ripresi, con ciò no' ci siam dilungati: torniamo a dir di bel nuovo di quell'esercito del tiranno, sì bello e numeroso e vario, da che non mai resta lo stesso, com'egli l'avrà a mantenere.

Certamente, diss'egli, che se v'abbiano nello Stato ricchezze de' templi, e'le consumerà, sino a tanto che basti il retratto di quelle vendite, astringendo il popolo a più lievi tributi (71).

Ma che accadrà, quando quelle siano finite?

È certo ch'e'si manterrà con quel del padre ed egli stesso e i suoi compagni di tavola e gli amici e le amanti.

Intendo, diss'io: ciò è dire, che 'l popolo, avendo generato il tiranno, avrà da mantenere e lui e gli amici suoi.

Per forza, diss'egli.

Ma guarda, ripresi io, a ciò che tu affermi: e se 'l popolo un bel giorno s'indigni e facciasi a dire, che non è giusto, sia mantenuto dal padre un figliuolo già grande e grosso, ma che anzi all'incontrario il padre ha da esser nudrito dal figlio; e ch'egli non l'ha ingenerato, nè gli ha dato stato per questo, 569. che fatto grande, avesselo, divenuto il servo dei servi di lui, da mantenere insieme co' servi e con tutta una colluvie d'estranei; ma sì perchè da quanti avean fama di ricchi e d'onorati uomini nello Stato, lui duce, restituito fosse a libertà; e facciagli comandamento in appresso d'uscir dallo Stato, a lui e agli amici suoi, allo stesso modo che un padre caccia di casa il figliuolo co' suoi turbolenti compagni di tavola?

Conoscerà allora il popolo, disse egli, per Giove e chi sia e che rampollo abbia generato, carezzato e allevato, tale che più debile essendo, s'accinge a cacciar chi è più forte.

Che di' tu? dimandai; forse che oserebbe far violenza a suo padre e fors'anco percuoterlo, se non gli desse ascolto?

Sì, rispose, dopo che gli ha tolto le armi.

Parricida dunque, diss'io, tu chiami il tiranno e cattivo alimentatore della vecchiezza; e in ciò, come si pare, sta la tirannide, qual è da tutti riconosciuta, che 'l popolo, per isfuggire, come il proverbio dice (72), il fumo, d'avere a servire a liberi, cade nel fuoco de' servi della mala signoria, e anzi che quella larga libertà senza confini, la dura servitù de' servi sostenta.

Questo è in fatti quello che accade.

Or bene, soggiunsi, dopo tutto ciò non avrem noi buona ragione di dire che abbiamo a sufficienza chiarito come la tirannide dalla democrazia proceda, e qual ella sia?

Certamente abbastanza, rispose.

ANNOTAZIONI

AL LIBRO VIII.

(1) Cf. Lib. IV. c. 3. pag. 423. c. e Lib. V. 1. e seg. pag. 449.

(2) Accenna al Lib. V. cap. 18. pag. 473.

(3) Lib. III. cap. 13. pag. 404 e cap. 22. pag. 416.

(4) Lib. IV. pag. 427 e V. 1. pag. 449.

(5) Lib. IV. cap. 19. pag. 445.

(6) Accenna al cap. 1. del Lib. V. pag. 449. Infatti dal richiamo ivi fattogli è mosso Socrate a dissertare prima de' modi dell'educazione e del reggimento degli uomini pag. 451. b. - 457. b., poi della comunanza delle donne e de' figli pag. 457. c. - 466. d; in appresso de' magistrati filosofi pag. 473. c. e seg. e finalmente delle discipline, per le quali i degni reggitori si formano: Lib. VI. pag. 502. e seg. Lib. VII.

(7) Metafora presa da gli esercizi della palestra, già notata dallo Scoliasta e che si direbbe gradita a Platone. Cf. Fedro pag. 236. e. Leggi III. pag. 682. e.

(8) Traduco il diritto emendamento dell'Hermann: καὶ δευτέρα ἡ δευτέρως ἐπαινουμένη.

(9) Come già ne avvertiva l'antico Scoliaste, è qui un ricordo del verso omerico, 163. del XIX. dell'Odissea

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης.

Alle quali parole di Penelope ad Ulisse altra volta abbiamo sentito fare accenno a Socrate nell'Apologia pag. 34. d. Per gli scrittori posteriori il luogo omerico diviene quasi proverbiale, e così lo ritrovi in Virgilio En. VI. 470, in Tibullo I. 1. 64., in Plutarco de consolat. ad uxor. e presso altri molti.

Al lettore erudito tornerà poi facilmente a memoria che anche questo è uno de' modi proverbiali e comuni che la poesia omerica ed esiodea, per sentenza di C. O. Müller, avrebbe attinto ad una più antica poesia. Cf. la Istoria della lett. gr. cap. VIII. vol. I. pag. 126. nota 2. della nostra traduzione.

(10) Non ho temuto di conservare le forme greche di *timocrazia* e *timarchia* nell'italiano, a cui son fatte proprie e d'uso universale aristocrazia, democrazia e monarchia.

(11) A quale invocazione omerica s'accenni, non è mestieri indicare. Avverti come prepari il lettore al luogo famoso del numero platonico; è un procedimento simile a quello che Platone suol tenere per annunziare i miti. E per questa ragione, interpretando, mi sono attenuto piuttosto allo Stallbaum che non allo Schleiermacher.

(12) È questo il famoso luogo del numero platonico. La oscurità del quale presso gli antichi, pare, passasse in proverbio dalle note parole di Cicerone nella lettera ad Attico (VII. 13): «Aenigma Oppiorum ex Velia plane non intellexi. Est enim numero Platonis obscurius».

Che studiatamente Platone abbia qui scritto parole e frasi senza senso, è impossibile ritenere mentre Aristotile Polit. V. x. in f., Aristide Quintiliano de mus. III. pag. 152., Nicomaco Aritm. II. pag. 73., Iamblico ad Nicom. pag. 216, Plutarco de Iside et Osiride e Proclo nel commentario al primo d'Euclide I. iv. pag. 111. ed. Basil. a questo medesimo luogo davano un senso definito. Tuttavia, al rinascere degli studi, che è insieme il rinascere del culto di Platone, il buon Ficino nostro, nell'argomento al libro premesso, scrive che «Socrates vaticinio musarum utitur, et profecto ita utitur, ut et nobis ad haec interpretanda opus sit Apollinis vaticinio. Nec immerito Tullius ubi rem esse obscurissimam breviter vult exprimere, id inquit numero Platonis obscurius». Veramente dell'oscuro luogo il Ficino aveva promesso una esplicazione «ex commentariis in Timaeum»; ma la promessa fatta poi non attenne, sebbene trovi che a ciò imprese qualche studio speciale su' matematici antichi, e talune delle autorità, ond'hanno fatto lor pro' i più recenti espositori, a lui pure fossero note. Ma forse lui ed i contemporanei suoi scoraggì la ignoranza del linguaggio matematico de' Greci, mentre d'altra parte la parola di Cicerone pareva sconsigliasse dal tentare la prova. Ma più tardi, dopo la metà del Secolo XVI. il luogo platonico divien soggetto di studi e di dispute, e tra coloro che primi e con più gloria vi si cimentano, è, mi giova di ricordarlo ad onore di questa università di Padova dov'io leggo, Francesco Barozzi veneziano, che qui studiò, e qui forse, se non ne lo impedì l'esser patrizio, lesse filosofia e matematica, e di qui passò poscia a Bologna. Uomo di molte lettere, tradusse Erone e i commentarii di Proclo sul primo libro d'Euclide, dettò una cosmografia, e in lunghi viaggi raccolse molti e preziosi manoscritti, che dal nipote di lui Iacopo Barozzi venduti poi ad un Inglese, passarono alla biblioteca Bodleiana di Oxford. La vecchiezza ebbe trista e desolata pel lungo processo e la più lunga prigionia, cui lo condannò il tribunale dell'inquisizione, per titolo di magia e sortilegio, ma, com'è meglio probabile, per aver seguito le nuove idee filosofiche e forse le nuove idee religiose. Ora Francesco Barozzi nel 1566, in Bologna, dove già aveva pubblicato alcune orazioni d'argomento filosofico e matematico, mise alla luce un opuscolo (in 4.

m. f. 34) col titolo: FRANCISCI BAROCII JACOBI FILII PATRITII VENETI COMMENTARIVS IN LOCVM PLATONIS OBSCVRISSIMVM et hactenus a nemine recte expositum in principio Dialogi octavi de Rep. ubi sermo habetur de numero geometrico, de quo proverbium est, quod numero Platonis nihil obscurius. Ad Illustrissimum, et Reverendissimum GABRIELEM PALAEOTVM Cardinalem amplissimum et optimum. Cum licentia R. D. Vicarii Episcopalis, ac R. P. Inquisitoris. BONONIAE, Typis Alexandri Benacii MDLXVI.

Del proposito suo e del modo tenuto a raggiungerlo il Barozzi diè conto nel preambolo della sua scrittura, ch'io qui riferisco, essendo omai fatto il libro rarissimo.

«Propositum meum est eum Platonis in octavo de Rep. locum exponere, qui cùm omnium, quae sub humanam cognitionem cadere possunt, obscurissimus sit: hactenus à nemine (quod pace omnium dicam) non modò non rectè declaratus, sed nequidem perceptus est: imò tritum inde proverbium apud Antiquos ortum fuit, quod nempe numeris Platonicis nihil obscurius. Nam spero studiosis omnibus gratissimum fore tam obscuri loci veram, lucidissimam, ac iam pridem à nobis ope divina repertam expositionem perlegere. In hac itaque re pertractanda hoc ordine mihi procedendum est. Primo quidem autores omnes, qui de hoc loco Platonis aliquid dixerunt, in medium afferam, eorumque testimoniis rei difficultatem ostendam: Secundò quid etiam mihi de hac difficultate videatur, adiiciam: Tertiò quaedam ad intelligentiam rei spectantia declarabo: Quartò ad ipsius loci dillucidationem, expositionemque me conferam, in quo quidem dillucidando, exponendóque talem etiam ordinem servabo. Primo quorundam obscurorum Platonis verborum significationem aperiam: Secundò Platonis sententiam verbis ipsis applicabo: Tertiò quomodo locum hunc alii declararint, et quae ab eis rectè, atque malè dicta, quaéque penitus praetermissa sint, ostendam: Quartò et ultimo locum alium Platonis in nono de Rep. satis etiam obscurum, et ab interpretibus non rectè declaratum, illustrabo; cuius loci intelligentia ex his, quae in octavo de Rep. dicuntur, tanquam corollarium dependet».

De' molti che in appresso han posto la mano sull'oscuro luogo platonico e de' quali già han dato conto il Boeckh da prima, e poscia lo Schneider nella prefazione al vol. 3 della sua edizione della Politeia, ho consultato:

Fries: Platon 's Zahl. Rep. 8. p. 346. ed. Steph. Eine Vermuthung. Heidelberg 1823.

Pinzger: de iis quae Aristoteles in Platonis Politia reprehendit. Lipsiæ 1825.

Branis De numero Platonis Vratisl. 1830.

Hermann C. F. in Ind. Lect. Un. Marburgens. aest. 1839.

oltre le note apposte da traduttori ed espositori, quali lo Schneider,

il Rettig, lo Schleiermacher T. III. P. I. pag. 588 e seg.; lo Steinhart ed il Müller pag. 695 e seg.; il Susemihl Die Genet. Entwickelung d. Pl. Ph. Zweit. Th. Erste Hälfte S. 217. u. f. ed oltre non pochi articoli sparsi pe' giornali scientifici, tra' quali, come l'aiuto più poderoso che abbia trovato, ricordo subito la memoria di H. Martin pubblicata nella Revue Archéologique, XIII. année, deuxième partie (octobre 1856-mars 1857.) sotto il titolo «le Nombre Nuptial et le Nombre Parfait de Platon. Explication d'une Énigme Mathématique qui se trouve au commencement du VIII Livre de la République».

Ma il luogo che arrestò per tant'anni la gloriosa impresa dello Schleiermacher, che il Cousin trapassò come inintelligibile, e la cui scientifica interpretazione anco recentemente fu giudicata di nessun valore, mi sarebbe rimasto insuperabile, anche con tanti scientifici aiuti, senza la cooperazione cortese del mio dotto collega prof. A. Favaro che all'istoria delle matematiche consacra l'ingegno e l'attività sua. Guidato da lui, ho potuto accogliere con scientifica persuasione la interpretazione del Martin, alla cui scrittura, facilmente accessibile, rinvio il lettore, non senza riferirne per maggior comodo, alcuni punti principali, che servono a dar ragione del mio volgarizzamento.

«Je commence, scrive il Martin, par reproduire ici fidèlement le texte grec de ce passage, d'après l'édition in 4 publiée en 1839 par MM. Baiter, Orelli et Winckelmann [1], qui n'ont fait ici que suivre scrupuleusement l'autorité des manuscrits (e che non differisce dalla lezione, aggiungiamo noi, del Bekker, dello Stallbaum, dello Schneider e dell'Hermann, se non forse per qualche segno d'interpunzione). Seulement j'ai indiqué entre crochets mes corrections, qui consistent en deux virgules ajoutées et dans la substitution du caractère ϛ ou du mot ἕκτου au mot ἑκατόν. En regard du texte, je donne ma traduction littérale, qui sera justifiée par la suite de cette dissertation. Je justifierai également le texte que j'ai suivi.

VIII. livre de la République de Platon, p. 546 B C.

Ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος, ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπείῳ δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι[,] τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι ὁμοι-	Il y a, pour ce qui est divin et engendré, une période qu'un nombre parfait embrasse; mais, pour les générations humaines, il y a un nombre qui est le premier dans lequel des puissances commandantes et commandées, recevant trois intervalles et quatre ter-

1) P. 509. Zurich, 1839, in-4.

οὐντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν· ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται τρὶς αὐξηθείς, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις, ἑκατὸν τοσαυτάκις, τὴν δὲ ἰσομήκη μέν, τῇ προμήκει δέ, ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος, δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀῤῥήτων δέ[,] δυεῖν, ἑκατὸν [au lieu de ἑκατόν, lisez ϛ, ou peut être ἕκτου] δὲ κύβων τριάδος· ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός, τοιούτου κύριος, ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων....

mes, de ceux qui rendent semblable et de ceux qui rendent dissemblable, de ceux qui croissent et de ceux qui décroissent, ne présentent que des choses en proportion et rationnelles les unes par rapport aux autres; et de cela le rapport *épitrite* réduit à ses termes les plus simples et joint au quinaire, [le tout] étant élevé à la troisième puissance, donne deux *harmonies*, l'une multipliée par elle-même et l'autre multipliée par cent; l'une carrée et égale suivant une dimension à l'autre, qui est allongée, [la somme étant] de cent nombres formés avec les diagonales rationnelles du quinaire, dont chacune manque d'une unité et qui sont irrationnelles, de deux et d'un *sixain* de cubes du ternaire. Or ce nombre tout entier est un nombre géométrique, qui a ce pouvoir, de déterminer des générations meilleures ou pires...

Expliquons maintenant le sens littéral du texte et de la traduction.

Ce qui est *divin et engendré*, ce sont les astres, suivant la doctrine de Platon [1]). Les révolutions des astres sont *embrassées* par un *nombre parfait*, que Platon ne définit pas ici, mais sur lequel nous reviendrons cependant plus loin.

Les générations humaines sont réglées, suivant Platon, par un nombre moins parfait et qu'il définit en termes énigmatiques. Je vais montrer que Platon, comme M. Vincent l'a bien compris, a entendu former ce nombre d'après le tableau suivant:

$$
\begin{array}{l}
1 : 1 : 1 : 1 \\
1 : 2 : 4 : 8 \\
1 : 3 : 9 : 27 \\
1 : 6 : 36 : 216
\end{array}
$$

En effet, dans ce tableau, chaque ligne horizontale présente une progression géométrique de *quatre termes*, entre lesquels il y a, par conséquent, *trois intervalles*. Chaque colonne verticale comprend de

1) Voy. le *Timée*, p. 28 B, C, p. 36 D, E, p. 37 A, C, p. 38 C, p. 40 B, p. 41 A, B, etc.

même *quatre termes* **et** *trois intervalles.* **Dans chaque ligne horizontale, l'unité est suivie de trois** *puissances* **d'un même nombre: ces puissances sont les unes** *commandantes* **et les autres** *commandées*, **ou, en d'autres termes, le dernier nombre, non seulement de chaque colonne horizontale, mais aussi de chaque colonne verticale,** *commande* **géométriquement les trois précédents, c'est-à-dire qu'il est égal à leur produit. En effet,** $1 \times 1 \times 1 = 1$; $1 \times 2 \times 3 = 6$; $1 \times 4 \times 9 = 36$; $1 \times 8 \times 27 = 216$. **Cette expression,** *puissances commandantes et commandées*, **était en usage chez les pythagoriciens; car Alexandre d'Aphrodisie** [1] **nous apprend que l'hypoténuse était appelée par eux** *commandante* (δυναμένη) **et les deux côtés de l'angle droit** *commandés* (δυναστευόμεναι), **parce que la seconde puissance de l'hypoténuse vaut la somme des secondes puissances de ces deux côtés: seulement le carré de l'hypoténuse** *commande arithmétiquement* **les carrés des deux côtés, dont il est la** *somme*, **tandis que les puissances de 6 dans le tableau ci-dessus** *commandent géométriquement* **les puissances de 1, de 2 et de 3, dont elles sont le** *produit.*

Parmi les seize termes du tableau, sept sont *de ceux qni rendent semblable*, **c'est-à-dire qu'ils sont égaux à l'unité, et neuf son** *de ceux qui rendent dissemblable*, **c'est-à-dire qu'ils diffèrent de l'unité. En effet, Nicomaque** [2], **Théon de Smyrne** [3] **et l'auteur de la** *Théologie arithmétique* [4] **remarquent que l'unité seule a la propriété de maintenir semblables à eux-mêmes et de confirmer dans leur identité les nombres qu'elle multiplie, tandis que tous les nombres autres que l'unité produisent un changement par la multiplication. Nous avons trouvé tout à l'heure, parmi les** *puissances commandées*, **des facteurs égaux à l'unité: c'est à ces facteurs conservateurs de l'identité que Platon fait ici allusion, en les opposant aux facteurs qui produisent des changements.**

Les termes du tableau *vont en croissant* **de gauche à droite dans les lignes horizontales et de haut en bas dans les lignes verticales: ils** *vont en décroissant* **de droite à gauche dans les lignes horizontales et de bas en haut dans les lignes verticales.**

Dans ce même tableau, tous les nombres sont *en proportion et ra-*

---

1) *Sur la Métaphysique*, I, 8, p. 56, éd. de M. Bonitz (Berlin, 1847, in-8), ou bien dans le t. IV, p. 561. des Œuvres d'Aristote, édition de Berlin. Proclus (*sur le premier livre d'Euclide*, p. 2, l. 14 en remontant, éd. grecque de Bâle) cite aussi ces expressions, en renvoyant au texte de la *République*, mais sans les expliquer.

2) *Arithmétique*, II, 7. p. 130-131 d'Ast (p. 57 de Wechel).

3) *Arithmetique*, c. 3, p. 25 de Bouiliau.

4) C. 1. p. 3 d'Ast (p. 5 de Wechel).

tionnels les uns par rapport aux autres. Platon sous-entend que tous sont entiers.

Le nombre 216, auquel ce tableau aboutit, est *le premier*, c'est-à-dire le plus petit, qui puisse être obtenu comme terme le plus élevé d'un tableau satisfaisant à toutes les conditions précédemment énoncées. En effet, un tableau présentant les mêmes rapports que celui-ci entre tous ses termes ne peut être dressé avec des nombres entiers plus simples, puisque chaque ligne commence par l'unité.

Cette première partie de l'énigme étant bien expliquée, continuons. Le *rapport épitrite*, dont Platon parle ensuite, est, comme on sait, celui de $1 + \frac{1}{3} : 1$. Ce *rapport réduit à ses termes les plus simples* (πυθμήν) [1]) est, en nombres entiers, 4 : 3. En y ajoutant le *quinaire*, on a les nombres 3, 4 et 5, c'est-à-dire, suivant l'explication d'Aristide Quintilien et de Plutarque, les trois côtés du triangle rectangle le plus simple dont tous les côtés soient rationnels [2]).

Le tableau indiqué par Platon l'a conduit au nombre 216. Or c'est *de cela* (ὧν), c'est-à-dire de 216 (τῶν σιϛ), qu'il faut prendre le *rapport épitrite réduit à ses termes les plus simples et joint au quinaire.* On a ainsi comme le dit fort bien M. Vincent, la proportion: 3 : 4 : 5 :: 216 : 288 : 360.

Platon ajoute après coup, et par manière d'explication, que *le rapport épitrite joint au quinaire* se trouve *élevé à la troisième puissance,* τρὶς αὐξηθείς. Aristote [3]) a bien compris ainsi ces mots; car, en les expliquant, il dit qu'il faut que *le nombre de la figure,* c'est-à-dire du triangle dont les côtés sont 3, 4 et 5, *soit devenu solide*, c'est-à-dire qu'il faut que ces trois côtés soient élevés au cube. En effet, suivant la remarque d'Aristide Quintilien [4]), la somme de ces cubes des trois côtés du triangle rectangle le plus simple en nombres rationnels (27 + 64 + 125) reproduit le nombre 216, trouvé plus haut comme cube de 6 et comme produit du cube de 2 multiplié par le cube de 3. Ici ce nombre 216 est pris pour base d'un triangle rectangle qui est semblable à celui dont les côtés sont 3, 4 et 5, et qui a lui-même 288 pour second côté de l'angle droit et 360 pour hypo-

1) On nommait πυθμήν un rapport réduit à sa plus simple expression. Voy. Théon de Smyrne, *Musique,* c. 29 (c'est-à-dire *Arithmétique,* c. 61), p. 125, 126 de Boulliau). Sur le *rapport épitrite*, voy. Nicomaque, *Arithmétique,* I, 19, p. 95 d'Ast (p. 27 de Wechel), et Théon de Smyrne, *Musique,* c. 25 (c'est-à-dire *Arithmétique,* c. 57), p. 119, 120 de Boulliau.

2) Voy. Aristide Quintilien, *De la musique,* III, p. 151, 152 de Meybaum, et Plutarque, *Sur Isis et Osiris,* c. 56.

3) *Politique,* VII, 12, t. II, p. 1316, l. 6-9 de l'édition de Berlin.

4) *De la musique,* III, p. 151 de Meybaum.

ténuse. La somme des trois côtés de ce nouveau triangle est 864, nombre qui est le quadruple du plus petit côté 216 et le double de l'aire 432, de même que, dans le triangle rectangle prototype, la somme des trois côtés 12 est quadruple du plus petit côté 3 et double de l'aire 6.

C'est bien à cette somme 864 que Platon a voulu nous conduire: en voici la preuve. Dans ce nombre on trouve, suivant les expressions de Platon, *deux harmonies*, c'est-à-dire deux fois le nombre 8, surnommé *panharmonique* (παναρμόνιος) ou *harmonie universelle* (παναρμονία) par les pythagoriciens, comme étant le nombre harmonique par excellence [1]. La première *harmonie*, toujours suivant les expressions de Platon, est *multipliée par elle-même*, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις, et la seconde est *multipliée par cent*, ἑκατὸν τοσαυτάκις. Si Platon avait voulu être clair, il aurait dit: τὴν δὲ ἑκατοντάκις, au lieu de ἑκατὸν τοσαυτάκις sans τὴν δέ. Mais il voulait être obscur. Ensuite il reprend les deux mêmes *harmonies*, pour dire que l'une donne ainsi une figure *de longueur égale à la largeur*, c'est-à-dire carrée, τὴν δὲ ἰσομήκη μέν: il ajoute qu'elle *a une dimension égale à une dimension de l'autre, qui est de forme allongée*, τῇ προμήκει δέ (ἰσομήκη sous-entendu). Platon, voulant être obscur, a mis d'abord sans régime l'adjectif ἰσομήκη, qui, ainsi employé seul, signifie *carré, de longueur égale à la largeur;* puis il a sous-entendu auprès du datif τῇ προμήκει δέ ce même adjectif ἰσομήκη, qui, avec ce régime, signifie *égal en longueur*. Nous avons donc d'une part le carré $8 \times 8 = 64$, d'autre part le rectangle $8 \times 100 = 800$. Le total du carré et du rectangle est bien 864. La dimension commune au carré 64 et au rectangle 800 est 8.

Après les mots que nous venons d'expliquer, la phrase se termine par des génitif, souvent employés ainsi dans les évaluations et qui expriment ici une nouvelle décomposition du total trouvé, c'est-à-dire de 864. D'après cette fin de la phrase, ce total est *de cent nombres formés des diagonales rationnelles du quinaire, de deux et d'un sixain de cubes du ternaire*. Ce que Platon appelle ici *diagonale rationnelle du quinaire*, c'est, comme M. Vincent l'a très-bien expliqué, la partie entière et rationnelle de la diagonale du carré dont le côté est 5, ou de l'hypoténuse du triangle rectangle isoscèle qui est la moitié de ce carré. Platon ajoute que ces *diagonales rationnelles*, c'est-à-dire ces parties rationnelles des diagonales, *manquent chacune d'une unité*. S'il avait voulu être clair, il aurait ajouté au moins le mot δυνάμει, pour

1) Voy. la *Théologie arithmetique* anonyme, c. 58, p. 54 d'Ast (p. 55 de Wechel), et la *Théologie arithmétique* de Nicomaque de Gérase, citée par Photius, *Bibliothèque*, cod. 187, p. 144 *b*, l. 32 de Bekker.

signifier qu'*à la seconde puissance* elles manquent chacune d'une unité pour égaler le carré de la diagonale vraie. Enfin il ajoute qu'elles sont *irrationnelles:* c'est aux diagonales vraies que s'applique cette remarque parfaitement juste, mais contradictoire à dessein et seulement en apparence avec ce qui précède. En effet, dans le carré dont le côté est 5, la diagonale est $5\sqrt{2}$, quantité irrationnelle, et le carré de cette diagonale est $5^2\times2=50$. La partie rationnelle et entière de la diagonale est 7, dont le carré 49 est trop petit d'une unité; car $49=50-1$. Platon a donc voulu désigner le nombre 7, qui, pris 100 fois, donne 700. Il prescrit d'y ajouter le nombre 2, plus 6 fois le cube de 3, c'est-à-dire 162. En effet, $700+2+162=864$.

Je ne pense pas que cette dernière décomposition du nombre 864 soit, comme M. Vincent le soupçonne, une glose explicative ajoutée par un scoliaste. Car cette *explication* prétendue présenterait bien des *obscurités préméditées* et des expressions évidemment énigmatiques, par exemple, les mots ἀῤῥήτων δέ, de quelque manière qu'on veuille les entendre. D'ailleurs, il faut remarquer que Platon traite le nombre 864 exactement comme il avait traite le nombre 216: il désigne le nombre 864 par trois égalités: $216\times\frac{3+1+5}{3}=864$; $8^2+8\times100=864$; $7\times100+2+3^3\times6=864$. De même, le quart de 864, c'est-à-dire 216, avait été désigné précédemment par trois egalités: $6^3=216$; $1^3\times2^3\times3^3=216$; $3^3+4^3+5^3=216$. Cette triple indication de chacun de ces deux nombres exclut toute espèce de doute sur l'intention que Platon avait de les indiquer, et je crois avoir expliqué d'une manière satisfaisante toutes les obscurites préméditées des expressions qui les concernent dans tout le texte tel que ie l'ai donné et traduit ci-dessus.

Ce texte est d'ailleurs conforme à celui des meilleures éditions et des manuscrits, sauf une seule correction, que je vais justifier. Je dis: *une seule;* car je ne compte pas comme des corrections faites contre l'autorité des manuscrits deux virgules ajoutées, puisque, comme on sait, les manuscrits ne font pas foi pour la ponctuation. Cependant je vais montrer aussi que j'ai bien fait d'ajouter ces deux virgules. La première, qui n'est pas indispensable, a été mise par moi après le participe δυναστευόμεναι, pour montrer mieux qu'il se rapporte au mot αὐξήσεις, et non au mot ἀποστάσεις, qui est à l'accusatif comme complément de λαβοῦσαι. En effet, j'ai montré que, dans le tableau indiqué par Platon, ce sont les *puissances* qui sont *commandantes et commandées*, et qu'elles *reçoivent quatre termes et trois intervalles*. La seconde virgule a été mise par moi après ἀῤῥήτων δέ, pour montrer que cette épithète se rapporte aux *diagonales* (διαμέτρων), qui sont *irrationnelles*, et non au nombre 2 (δυεῖν), à qui cette épithète ne peut pas convenir. En effet, nous avons vu que le nombre 2 (δυεῖν) est pris ici comme nombre abstrait et ne se rapporte pas aux diagonales, et ce nombre n'est pas irrationnel.

Quant aux mots ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος, il était impossible de les conserver sans changement; car ils donneraient le nombre 2700, qui, ajouté à 700 et à 2, donnerait le nombre 3402, au lieu de 864. Or j'ai démontré qu'il s'agit bien certainement du nombre 864, déterminé par deux autres égalités, et le nombre 3402 n'a rien à faire ici. La faute est dans le mot ἑκατόν, à la place duquel il faut certainement lire un mot signifiant 6. Pour expliquer cette altération du texte, plusieurs explications se présentent. La plus simple est celle-ci, qui vient de m'être indiquée par M. Vincent: le texte primitif était peut-être ϛ δὲ κύβων, le ϛ mal fait aura pu être pris pour un ρ dans un manuscrit très-ancien, et cette faute adoptée par des platoniciens anciens qui avaient perdu le sens de ce passage, aura été reproduite dans tous les manuscrits qui nous restent. Ou bien un copiste très-ancien aura écrit ϛ δὲ κύβον; par suite de cette faute on aura cru que ϛ était un nombre ordinal et on aura lu ἕκτον δὲ κύβον, puis ἕκτον aura été changé en ἑκατόν, et κύβων aura repris ses droits. Ou bien Platon lui-même, voulant être obscur, aura écrit ἕκτου δὲ κύβου, poétiquement pour κύβων δὲ ἕξ; mais les copistes, ne comprenant pas cette locution poétique, auront écrit, par une correction malheureuse, ἑκατὸν δὲ κύβων. Ou bien enfin Platon avait peut-être écrit ἕκτου δὲ κύβων, en employant ἕκτου pour ἑξάδος. Cette supposition ingénieuse, due à M. Vincent, qui avait hésité à la soutenir contre l'autorité de M. Letronne, ne me paraît pas inadmissible, vu le caractère tout spécial de ce passage énigmatique. Je dis qu'il n'est pas impossible que ce mot ἕκτου ait été employé ici par Platon comme synonyme de ἑξάδος. En effet, dans la partie arithmétique d'un ouvrage *Sur les notions mathématiques utiles pour la lecture de Platon* [1], le platonicien Théon de Smyrne, examinant successivement les propriétés des dix premiers nombres [2], donne constamment à ceux qui précèdent 6 les noms féminins μονάς, δυάς, τριάς, τετράς, πεντάς et à ceux qui suivent 6 les noms féminins ἑβδομάς, ὀγδοάς, ἐννεάς, δεκάς; mais, quant au nombre 6, il le nomme ἕκτος, au lieu de le nommer ἑξάς, et tous les mots qui s'y rapportent dans la phrase et dans tout

1) Voy. ma dissertation latine en tête de mon édition de la partie astronomique de ce même ouvrage de Théon de Smyrne: *Theonis Smyrnæi....... liber de astronomia,* p. 12-17 (Paris, 1849, in-8). J'y démontre que la partie publiée par Boulliau est un traité d'arithmétique en quatre-vingt-treize chapitres, et non un traité d'arithmétique en trente-deux chapitres, suivi d'un traité de musique en soixante et un chapitres, comme Boulliau l'a cru.

2) *Musique,* c. 39-49 (c'est-à-dire *Arithmétique,* c. 71-81), p. 155-166 de Boulliau.

le chapitre, étant au masculin, prouvent bien que c'est ἕκτος qu'il faut lire. On objecte que Théon de Smyrne, passant en revue et par ordre les dix premiers nombres, a bien pu désigner *le sixième*, c'est-à-dire le nombre 6, par l'adjectif ordinal ὁ ἕκτος, en sous-entendant ἀριθμός, tandis que Platon n'a pas pu dire ici *le sixième*, ὁ ἕκτος, pour dire *le nombre* 6. Je réponds qu'il ne l'aurait pas pu, si l'expression ὁ ἕκτος, seule et indépendamment de toute énumération, n'avait pas été employée en ce sens par les pythagoriciens. Mais on peut présumer que les pythagoriciens l'avaient employée ainsi d'après quelque idée spéculative qui voulait que ce nombre eût un nom masculin, peut-être, par exemple, à cause du rôle *nuptial* qu'ils lui attribuaient et dans lequel le genre masculin devait dominer, ou bien à cause d'une certaine *perfection* qu'ils reconnaissaient à ce nombre, comme premier nombre égal à la somme de ses facteurs. On peut trouver un indice de cet emploi philosophique des mots ὁ ἕκτος chez Théon de Smyrne; car ce n'est sans doute pas sans raison, que dans son chapitre consacré au nombre 6, il ne le nomme pas une seule fois ἡ ἑξάς, mais toujours ὁ ἕκτος sans substantif, tandis qu'aucun des neuf autres nombres n'est désigné une seule fois par l'adjectif ordinal avec ou sans substantif dans les neuf chapitres qu'il leur a consacrés. Il est donc permis de conjecturer que, si le platonicien Théon a employé ici cette forme insolite, c'est parce qu'il l'avait trouvée dans Platon et précisément dans notre passage. Mais pourquoi, au lieu du mot ἑξάς, Platon serait-il allé chercher le mot ἕκτος, pris substantivement, expression très-peu usitée sans doute, puisqu'elle ne se trouve employée ainsi chez aucun autre auteur, si ce n'est chez Théon de Smyrne? Je n'hésite pas à répondre: c'est peut-être d'après quelque tradition pythagoricienne; mais c'est surtout parce que Platon faisait une énigme et qu'il voulait la faire difficile à deviner. Nous avons vu la même intention se trahir avec évidence dans d'autres expressions de ce passage. Lycophron, dans son *Alexandra*, ne procède pas autrement: il désigne chaque objet par le terme le moins usité dans le sens où il l'emploie. Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de certain, je le répète, c'est qu'au lieu du mot ἑκατόν il faut lire un mot signifiant 6».

In appresso l'illustre Martin viene a discorrere del numero perfetto, del quale Platone non parla che «sous forme de prétermission»; nè credo possibile non accogliere la sua dimostrazione, riconoscendo in esso il 360 e concordando pienamente col sapiente francese che «dans la pensée de Platon, la longueur de la *grande année* reste indéterminée; mais le nombre qui l'exprimera devra être un multiple du nombre 360 donné à priori. De même, le nombre 864, qui règle les mariages, les générations humaines et les destinées des États, ne représentait, dans la pensée de Platon, aucune durée dé-

terminée, mais pouvait, de même que 360, être multiplié par différents nombres, comme il l'était, dans les grandes périodes cycliques des Orientaux ».

(13) Con C. F. Hermann ritengo suppositizie tutte queste parole chiuse tra parentesi quadre, essendo manifesta la contraddizione con ciò ch'è detto in appresso a pag. 549.

(14) Opere e giorni v. 108. e seg. Cf. Lib. III. pag. 415.

(15) Luogo a giusta ragione agitato da' critici, e che pur io non saprei affermare scevro da vizio, mentre gli emendamenti proposti non ancor mi soddisfanno, sebbene altra volta abbia accettato l'ἀγχινουστέρους di G. Müller. L'allusione a Sparta e qui e in ciò che segue è manifesta, come dimostrò dottamente C. F. Hermann Gesamm. Abhandl. S. 154. u. f. con le parole che qui riportiamo »: Wie wenig Plato selbst gegen die Mängel der lykurgischen Grundverfassung blind war, die ihm sonst allerdings als Ideal eines hellenischen Staats vorschwebte, haben wir bereits gesehen; um so weniger konnte er es gegen den spartanischen Staat der Wirklichkeit seyn, dessen Gebrechen er in dem Bilde seiner τιμοκρατία so unverhohlen dargelegt hat, als es nur immerhin von Xenophon in dem 14ten Capitel de Rep. Lac. oder von Aristoteles Politic. II. 6 geschehen ist, und seine Schilderung enthält mehr geschichtliche Wahrheit, als manche neuere Auffassung, die durch die Lobrednereien eines Plutarch und Anderer verblendet über dem Glanze des Feuers seine Gefrässigkeit vergessen hat. Oder ist es etwas Anderes, wenn Plato den Lacedämoniern hier vorwirft, τοὺς περὶ πόλεμον δόλους καὶ μηχανὰς ἐντίμως ἔχειν [1]), als wofür sie schon zu Herodot's Zeit galten, anders zu reden als sie dächten [2]), oder jene Maxime, mit welcher Agesilaos die That des Phöbidas beschönigte: im Interesse Sparta's müsse auch Friedensbruch und jede Eigenmächtigkeit erlaubt seyn? Auch das berühmte Orakel: ἁ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδέν [3]), findet bei Plato seinen Widerklang: jene φιλαναλῶται ἀλλοτρίων δι' ἐπιθυμίαν καὶ λάθρα τὰς ἡδονὰς καρπούμενοι, ὥσπερ παῖδες πατέρα τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντες [4]), wie trefflich malen sie nicht einen Lysander, Klearchos, und alle jene, von welchen Xenophon sagt: τοὺς δοκοῦντας πρώτους εἶναι ἐσπουδακέναι ὡς μηδέποτε παύωνται ἁρμόζοντες ἐπὶ ξένης? wie bestätigt nicht derselbe in den Worten: πρόσθεν μὲν οἶδα αὐτοὺς φοβουμένους χρυσίον ἔχοντας φαίνεσθαι, νῦν δ' ἐστὶν οὓς καὶ καλλωπιζομένους ἐπὶ τῷ κε-

1) Republ. VIII. p. 548 A.

2) Herod. IX. 54; vgl. Staatsalterth. § 41, not. 11 und Weber ad Demosth. Aristocr. p. 368.

3) Paus. IX. 32. 6; vgl. Staatsalterth. § 46, not. 4.

4) Republ. VIII, p. 548 B.

κτῆσθαι, jene Habsucht, die Plato hier mit so grellen Farben schildert? und wie deutlich erinnert nicht auch die Stelle, wo dieser die Einzelwohnungen ἀτεχνῶς νεοττιὰς ἰδίας nennt, ἐν αἷς ἀναλίσκοντες γυναιξί τε καὶ αἷς ἐθέλοιεν ἄλλοις πολλὰ ἂν ἐδαπανῶντο, an den Missbrauch der Privatfreiheit in Sparta, welche das Heiligthum des Hauses zum Deckmantel jeder Zügellosigkeit machte [1])? Ja selbst den Einzelcharakteren, welche mit den verschiedenen Regierungsformen verglichen werden, mangelt eben so wenig die geschichtliche als die psychologische Wahrheit: wie Plutarch bei den Schilderungen spartanischer Helden wiederholt auf das platonische φιλότιμον καὶ φιλόνεικον anspielt [2]), eben so erinnert in dem Bilde des Ehrsüchtigen, in welchem das θυμοειδὲς vorherrscht, der Zug: φιλογυμναστής τις ὢν καὶ φιλόθηρος [3]) an die Bezeichnung der attischen Lakonisten als τὰ ὦτα κατεαγότες [4]), und wem fällt nicht bei dem ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐν πόλει οὐκ εὖ πολιτευομένῃ φεύγων τάς τε τιμὰς καὶ ἀρχὰς καὶ δικας καὶ τὴν τοιαύτην πᾶσαν φιλοπραγμοσύνην καὶ ἐθέλων ἐλαττοῦσθαι ὥστε πράγματα μὴ ἔχειν jener πλούσιος καὶ μὴ πονηρὸς καὶ τρέμων τὰ πράγματα bei Aristophanes [5]), oder, um ein noch specielleres Beispiel zu geben, Kriton ein, wie er nach Xenophon's Schilderung [6]) vor den Verfolgungen der Sykophanten zittert? Auch der Uebergang aus dem der Timokratie in den der Oligarchie entsprechenden Charakter schildert ganz das Verhältniss, in welchem die Athenischen Oligarchen des peloponnesischen Kriegs gegen Kimon und seine Partei erscheinen, die, so wenig sie auch der Demokratie günstig waren, dennoch als ächte φίλαρχοι καὶ φιλότιμοι stets an der Spitze des Staats zu stehen suchten, während jene, durch den Druck der Plebs auf die Begüterten erbittert, sich zurückzogen, um im Hinterhalte auf eine Gelegenheit zum Sturze des Staats zu lauern.

(16) La contrapposizione οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας s'incontra frequentissimamente negli scrittori posteriori a Platone, come hanno dimostrato il Wyttenbach ad Iul. or. I. e l'Iacobs all'Antologia II. P. I. pag. 16. seg. Si direbbe una locuzione introdotta nell'uso della lingua dal nostro.

---

1) Dionys. Hal. arch. Rom. excerpt. XX. 2: τῶν δὲ κατ' οἰκίαν γενομένων οὔτε πρόνοιαν οὔτε φυλακὴν ἐποιοῦντο, τὴν αὔλειον θυρὰν ἑκάστου ὅρον εἶναι τῆς ἐλευθερίας τοῦ βίου νομίζοντες.

2) V. Lysand. c. 2: Agesil. c. 5.

3) Republ. VIII, p. 549 A.

4) D. h. φιλογυμναστοῦντες: vgl. Protag. p. 342 B und Gorg. p. 515 E, mit Winkelmann's Werken B. II, S. 432 fgg. IV, S. 211 fgg. und den oben S. 50 citirten Abhandlungen.

5) Equitt. v. 265

6) Mem. II. 9.

(17) Qui l'allusione a Sparta si può dire fosse colta già da gli antichi come già notò l'Hermann, perchè Plutarco nel ritrarci Lisandro ed Agesilao prese a prestanza il φιλότιμον καὶ φιλόνεικον di Platone. Cf. Plutarch. in Lys. c. 2. in Agesilao cap. 5. Cf. la nota 15.

(18) Dà il giambo con molta grazia all'ambizione di Glaucone, del quale nel proemio abbiamo studiato a ritrarre il carattere.

(19) Giustamente avvertì G. Müller, come ponendo il komma dopo ὑποαμουσότερον perdiamo la contrapposizione e la gradazione; per ciò interpungo affatto col Müller.

(20) «Ob wol Platon, dimanda lo Steinhart, indem er seinem Sokrates diese Worte in den Mund legt, an das Verhältniss desselben zu seiner Xanthippe dachte? Nè la risposta ci pare dubbiosa.

(21) Con leggieri cambiamenti forma un verso ad imitazione de' due 431. e 570 de' Sette a Tebe di Eschilo.

(22) Alla sentenza platonica per molti modi comentata e celebrata da' Platonici posteriori, fa bel riscontro la notissima di Cicerone: «Honos alit artes, omnesque incenduntur ad studia gloria, iacentque ea semper quæ apud quosque improbantur». Tuscul. I. 2.

(23) Contro questa dottrina si pronunzia Aristotile nel V. dei Politici cap. 12.

Cf. Pinzger de iis quæ Aristoteles in Platonis politia reprehendit: Lipsiæ 1822. pag. 73. seg.

(24) L'elegante similitudine fatta volgare dalle frequenti imitazioni, è da riportare originariamente a' be' versi 303-307 delle opere e giorni d'Esiodo

> τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες, ὅς κεν ἀεργὸς
> ζώῃ, κηφήνεσσι κοθούροις εἴκελος ὀργήν,
> οἵ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ
> ἔσθοντες·

(25) La mia interpretazione si fonda su la retta osservazione di C. F. Hermann: Kritische Bemerkungen zu Plato's Republik: Gesamm. Abhandlungen S. 174. Pag. 552. D. sind die Worte: καὶ ἐκ μὲν τῶν ἀκέντρων πτωχοὶ πρὸς τὸ γῆρας τελευτῶσι, ganz sinnwidrig durch τελευτῶντες γίγνονται erklärt: *mendici tandem evadunt*, mit dem Zusatze: *notabilis verbi usus; quem lexica nostra adhuc ignorant;* denn die Drohnen des Staats, wie sie Plato nennt, *werden* nicht erst mit dem Alter Bettler, sondern sie *sind* es schon, und der Unterschied zwischen den ἀκέντροις und κεκεντρωμένοις ist nur der, ob sie es lebenslänglich *bleiben* oder ob sie, um es nicht mehr zu seyn, Verbrecher werden. Schon der folgende Satz: ἐκ δὲ τῶν κεκεντρωμένων πάντες ὅσοι κέκληνται κακοῦργοι, zeigt, dass obige Worte vielmehr als abgekürzte Construction für: ἐκ τῶν ἀκέντρων εἰσὶν οἱ πτωχοὶ ... τελευτῶσι zu nehmen sind (wie z. B. Eurip. Medea v. 198: ἐξ ὧν θάνατοι δειναί τε τύχαι σφάλλουσι δό-

μους und in der bekannten Constr. von καλεῖσθαι, vgl. die Erkl. zu Phaed. c. 57); und τελευτᾷν πρὸς τὸ γῆρας steht folglich in demselben Sinne, wie Theaet. p. 173 B. εἰς ἄνδρας ἐκ μειρακίων τελευτῶσι, wo nach IIrn. St.'s Deutung ἄνδρες τελευτῶσι hätte stehen müssen.

(26) πρὸς ἕρματι che veramente, come ha dimostrato l'Iacobs, è lo scoglio giacente sotto le acque del mare: cf. Eustath. ad Il. Ξ pag. 976.

Il Cobet V. Lect. pag. 34. e 165. propose la soppressione della preposizione.

Giustamente poi ravvicinò C. F. Hermann al nostro luogo i versi d'Antifane e indi fece le considerazioni che qui riportiamo. Lib. c. pag. 155». Die Stelle, wo der ὀλιγαρχικὸς seinen Vater sieht πταίσαντα ὥσπερ πρὸς ἕρματι πρὸς τῇ πόλει καὶ ἐκχέαντα τά τε ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτόν [1], gleicht dem Inhalte nach ganz jener Schilderung des Komikers Antiphanes [2]: ὅστις ἄνθρωπος δὲ φὺς Ἀσφαλές τι κτῆμ' ὑπάρχειν τῷ βίῳ λογίζεται, Πλεῖστον ἡμάρτηκεν· ἢ γὰρ εἰσφορά τις ἥρπακε Τἄνδοθεν πάντ' ἢ δίκῃ τις περιπεσὼν ἀπώλετο, Ἢ στρατηγήσας προσῶφλεν ἢ χορηγὸς αἱρεθεὶς Ἱμάτια χρυσᾶ παρασχὼν τῷ χορῷ ῥάκος φορεῖ, Ἢ τριηραρχῶν ἀπήγξατ' ἢ πλέων ἥλωκέ ποι κ. τ. λ., und in den Worten: χρήματά τε οὐκ ἐθέλων εὐδοξίας ἕνεκα καὶ τῶν τοιούτων ἀγώνων ἀναλίσκειν [3], ist der Oligarch nicht zu verkennen, wie auch Theophrast ihn schildert [4], oder Demosthenes seinen Midias, der den Druck der Liturgien nicht ertragen mag, und, zufrieden seine Schuldigkeit gethan zu haben, sich nichts daraus mach, ob seine Phyle den Sieg davon trägt oder nicht. Wenden wir uns sodann zu der Schilderung der Oligarchie selbst, so entspricht den Worten: ἀδυνάτους εἶναι πόλεμόν τινα πολεμεῖν διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι χρωμένους τῷ πλήθει ὡπλισμένῳ δεδιέναι μᾶλλον ἢ τοὺς πολεμίους [5], völlig die aristotelische Bemerkung: γίγνεται δὲ μεταβολὴ τῶν ὀλιγαρχιῶν καὶ ἐν πολέμῳ... διὰ τὴν πρὸς τὸν δῆμον ἀπιστίαν στρατιώταις ἀναγκαζομένων χρῆσθαι [6]: und wenn Aristoteles es tadelt [7], dass Plato den oligarchischen Staat eigentlich als einen doppelten von herrschenden Reichen und beherrschten Armen darstelle, so vergisst er, was er selbst an einer Stelle des vorhergehenden Buchs [8]) gesagt hat: γίγνεται οὖν δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων,

---

1) Republ. VIII, p. 553 B.
2) Bei Ath. III. 62.
3) Republ. VIII, p. 555 A.
4) Charact. XXVI. 4.
5) Republ. VIII, p. 551 D.
6) Politic. V. 3. 9.
7) Ivi V. 10 6. cf. Republ. IV, pag. 422 E.
8) Ivi IV. 9. 6.

τῶν δὲ καταφρονούντων u. s. w. Dass γεωργοῦντες Gutsbesitzer, Geomoren bedeute, bedarf allerdings nur für den Schüler einer Verweisung auf andere Stellen, damit er jene Oligarchen nicht für Bauern in unserm Sinne halte [1]; wohl aber wird auch der Staatsmann es gerechtfertigt finden, wenn wir dem Zuge aus dem Uebergange der Oligarchie in Demokratie, wo von der gänzlichen Verwechselung der sittlichen Begriffe in revolutionären Zeiten gehandelt wird [2], als geschichtliche Parallele die erschütternde Schilderung bei Thukydides III. 82 gegenüberstellen: καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων εἰς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει κ. τ. λ. oder vielleicht noch lieber die Nachahmung dieser bei Sallust, welche der platonischen Stelle fast noch wörtlicher gleich kommt: jam pridem nos vera rerum vocabula amisimus, quia bona aliena largiri liberalitas, malarum rerum audacia fortitudo vocatur [3].

(27) Avverti la vivacità di tutto questo luogo e l'armonia delle immagini. La locuzione ὠθεῖν ἐπὶ κεφαλὴν è affatto il nostro *buttar giù a precipizio:* cf. Walcken. ad Herod. VII. 136., Schneidewin ad Hyperid. pag. 75.; e la locuzione frequentemente usata a significare l'improvviso rovesciamento dal potere per sedizione, ha poi forse suggerito la immagine successiva.

(28) Sono le insegne del gran Re o del Re de' Persiani: cf. Xenoph. Cyrop. II. 4. 6., Plutarch. in Artax. in f., Arrian. Exped. Alex. III. 25.

(29) Una regola dell'atticista Tommaso Maestro potrebbe far dubitare della lezione, ma forse la regola non è esatta.

(30) La cecità di Pluto, il dio della ricchezza, è volgarmente nota dalla comedia aristofanesca. E che qui a Pluto si accenni, non può mettersi in dubbio: Cf. Schol Plat. Ruhnk. pag. 222. Boeckh in Minoem pag. 96.

(31) Ho ritenuto con l'Hermann l'antica Lezione de' mss. che lo Schneider emendò καὶ ἔτι μάλιστα εὖ dal καὶ ἐτίμα μάλιστα. Εὖ ἦν δ' ἐγώ. L'emendamento dello Schneider fu accolto e lodato dallo Stallbaum.

(32) Luogo per ogni rispetto degno di considerazione. Avverti la vivace pittura del povero ἡλιωμένος (l'ἡλίωσις o insolazione era noto modo di rafforzare il corpo ne' ginnasii); e del ricco ἐσκιατροφηκώς, πολλὰς ἔχων σάρκας ἀλλοτρίας, cioè arricchito degli altrui beni, o, secondo il detto popolare, ingrassato del sangue de' poveri. Chè così solo parmi da intendere la parola platonica come appunto l'intese anche

1) Euthyphr. p. 4 C; vgl. Wachsmuth hell. Alterth. B. I, S. 562.
2) Republ. VIII, p. 560 E.
3) Catil. c. 52.

l'Hermann: Krit. Bemerk. Gesam. Abhandlungen S. 174. P. 556 D. Hr. St. die σάρκες ἀλλότριαι, wenn auch weit besser als Graser Advers. spec. p. 91, doch noch nicht vollständig erklärt, indem er bloss an *carnes supervacuas et alienas* denkt, *quae ad corporis sanitatem nihil pertinent;* aber erinnerte er sich nicht an die Drohnen, mit welchen das Trachten des ὀλιγαρχικός nach fremdem Gute oben verglichen wurde, so dass wir hier nothwendig an die auf fremde Kosten angeeignete, gleichsam andern abgestohlene Corpulenz denken müssen?

(33) Questo luogo era dinanzi a gli occhi di Demostene quando scriveva nella seconda Olintiaca il noto passo pag. 24. Reiske: ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν, τέως μὲν ἂν ἐρρωμένος ᾖ τις, οὐδὲν ἐπαισθάνεται [τῶν καθ' ἕκαστα σαθρῶν], ἐπὰν δὲ ἀρρώστημά τι συμβῇ, πάντα κινεῖται, κἂν ῥῆγμα κἂν στρέμμα κἂν ἄλλο τι τῶν ὑπαρχόντων σαθρὸν ᾖ, οὕτω καὶ τῶν πόλεων καὶ τῶν τυράννων, ἕως μὲν ἂν ἔξω πολεμῶσιν, ἀφανῆ τὰ κακὰ τοῖς πολλοῖς ἐστιν, ἐπειδὰν δὲ ὅμορος πόλεμος συμπλακῇ, πάντα ἐποίησεν ἔκδηλα.

(34) Glossa manifestissima, come giudicò primo C. F. Hermann.

(35) Enrico Stefano dubitò di qualche vizio nel testo, ma senza buon fondamento. Poco innanzi l'Hermann propose θεσπεσία ὡς ἡδεία, ma veramente senza bisogno d'emendamento.

(36) Il celebre ms. d'Ateneo che si conserva alla Marciana, al lib. XII. (pag. 511. e. Cas. pag. 41. vol. IV. Schweig.,) dove queste parole son riportate, offre una variante ch'io stesso ho potuto riscontrare παῦσαι πεινῶντα. All'Ast. e al Coray parve accettabile, ma i due illustri filologi non avvertirono al chiasmo.

(37) Il Ficino ebbe dinanzi a gli occhi un testo, come pare, conforme a quello che riprodusse Ateneo e dove mancavano le parole καὶ παιδευομένη ἐκ τῶν πολλῶν, le quali, con buona pace dello Stallbaum, sembra, potessero intralasciarsi.

(38) Cap. VII. VIII. pag. Stef. 552, 553.

(39) Parlando di coloro che ha sì vivacemente dipinto a pag. 339 d. c. accenna al noto passo omerico dell'Odissea IX. 81. e seg.

(40) In italiano non è possibile conservare la bella amfibolia del modo platonico πρέσβεις πρεσβυτέρων λόγους.

Gabr. Cobet propose qui di mutare in δι' ὤτων l'ἰδιωτῶν del testo, V. Lect. pag. 219., ma veramente buona ragione ad emendare non trovo.

(41) Studiatamente qui Platone usa parole e locuzioni del linguaggio forense.

Cf. la precedente nota 26 dove abbiamo riportato le diritte considerazioni dell' Hermann.

(42) «In sacris Eleusiniis post lustrationes privataque sacrificia primum minora mysteria (μικρὰ τέλη) tradebantur mystis et post sex menses maiora (τὰ μεγάλα) contemplanda præbebantur epoptis. V. Bullaud ad Theon. Mathem. pag. 215. 222. ss». Ast.

(43) Anche qui studiatamente sono scelte tutte le locuzioni d'uso pel ritorno degli esuli in patria.

(44) Si riporta alle parole della pag. 557. c. d. capo. XI.

(45) Dirittamente sospettò lo Schleiermacher non fosse qualche vizio nel testo, cui certo non correggono gli emendamenti proposti dallo Stallbaum.

(46) Anche qui si sente che v'ha qualche cosa di guasto, ma sin ora non s'è potuto sanare. Che τοῦτο δ' ἦν ὑπερπλοῦτος sia di Platone, non potrò mai persuadermi.

(47) Riporto la traduzione che fece di questo luogo Cicerone nel I. de Repub. c. 43.

«Quum enim, inquit, inexplebiles populi fauces exaruerunt libertatis siti malisque usus ille ministris non modice temperatam, sed nimis meracam libertatem sitiens hausit, tum magistratus et principes, nisi valdo lenes et remissi sint et large sibi libertatem ministrent, insequitur, insimulat, arguit, praepotentes, reges, tyrannos vocat. Puto enim tibi haec esse nota. L. Vero mihi, inquit ille, notissima».

(48) «Eos, qui pareant principibus, agitari ab eo populo et servos voluntarios appellari, eos autem, qui in magistratu privatorum similes esse velint, eosque privatos, qui efficiant, ne quid inter privatum et magistratum differat, ferunt laudibus et mactant honoribus». Cic. l. c.

(49) «Ut necesse sit in eius modi re publica plena libertatis esse omnia, ut et privata domus omnis vacet dominatione et hoc malum usque ad bestias perveniat, denique ut pater filium metuat, filius patrem neglegat, absit omnis pudor, ut plane liberi sint, nihil intersit civis sit an peregrinus, magister ut discipulos metuat et iis blandiatur spernantque discipuli magistros, adulescentes ut senum sibi pondus adsumant, senes autem ad ludum adulescentium descendant, ne sint iis odiosi et graves». Cic. l. c.

(50) Framm. 341. Nauck. 326. Dindorf. Il verso Eschileo, fu già notato da Pier Vettori, Var. Lectt. XI. 16, passò affatto in proverbio.

(51) «Quin tanta libertate canes etiam et equi, aselli denique liberi sint, sic incurrant, ut iis de via decedendum sit. Ergo ex hac infinita, inquit, licentia haec summa cogitur, ut ita fastidiosae mollesque mentes evadant civium, ut, si minima vis adhibeatur imperii, irascantur et perferre nequeant: ex quo leges quoque incipiunt neglegere, ut plané sine ullo domino sint. Cic. l. c.

(52) Come lo Scoliaste ne avverte, Platone si riporta ad un proverbio che aveva corso nel suo popolo e che qualche scrittore ci ha conservato: κύνες τὴν δέσποιναν μιμούμενοι.

(53) L'uso di questa locuzione τὸν ἐμόν γ' ἐμοὶ λέγεις ὄναρ trovi amplissimamente illustrato dall'Jacobs ad Anth. Gr. I. P. II. pag. 272.

(54) Che sia propriamente il νόμος ἄγραφος, ci diranno le Leggi al l. VII. pag. 793. a. seg. La locuzione è però anteriore a Platone ed a Socrate; la trovi in fatti usata da Sofocle Ed. Re v. 865 e da Tucid. nell'ἐπιτ. λόγος di Pericle.

(55) Cic. de Rep. I. 44. «Nam ut ex nimia potentia principum oritur interitus principum, sic hunc nimis liberum populum libertas ipsa servitute adficit. Sic omnia nimia, quum vel in tempestate vel in agris vel in corporibus laetiora fuerunt, in contraria fere convertuntur, maximeque [*id*] in rebus publicis evenit, nimiaque illa libertas et populis et privatis in nimiam servitutem cadit».

(56) Come già avverti C. F. Hermann l. c. pag. 157., questa tripartizione è fatta ad esempio di quella esistente nella democrazia ateniese.

Cf. anche il Lehrbuch der Gr. Alterth. dello stesso Hermann P. 158.

(57) βλύττει hanno i ms., βλίττεται emendò il Runhkenio e poi si ritrovò nel parigino. Ed è verbo proprio, come notò Timeo nel Glossario pag. 63, dell'atto di sgravare del mele gli alveari.

(58) Nota che il testo ha parole dell'uso giudiziario che lo Scoliaste commenta.

(59) Pausania VIII. 2 ci ha conservato la tradizione a cui Platone riportasi: Λυκάων δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν τοῦ Λυκαίου Διὸς βρέφος ἤνεγκεν ἀνθρώπου, καὶ ἔθυσε τὸ βρέφος, καὶ ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα· καὶ αὐτὸν αὐτίκα ἐπὶ τῇ θυσίᾳ γενέσθαι λύκον φασὶν ἀντὶ ἀνθρώπου· καὶ ἐμέ γε ὁ λόγος οὗτος πείθει, λέγεται δὲ ὑπὸ Ἀρκάδων ἐκ παλαιοῦ, καὶ τὸ εἰκὸς αὐτῷ πρόσεστιν. Οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι ξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν ὑπὸ δικαιοσύνης καὶ εὐσεβείας· καὶ σφισιν ἐναργῶς ἀπήντα παρὰ τῶν θεῶν τιμή τε οὖσιν ἀγαθοῖς, καὶ ἀδικήσασιν ὡσαύτως ὀργή.

Dell'uso d'umane vittime nel culto de' Greci cf. Creuzer Symbolik. T. II. pag. 467. Boeckh in Minoem pag. 55. Maury les Relig. de la Grèce. II. pag. 101. seg.

(60) Di questo luogo così C. F. Hermann. Ges. Abhandl. S. 157. «Zur Schilderung des Tyrannen hat bereits der Scholiast und nach diesem Hr. Stallbaum richtig an Pisistratus erinnert, den Plato gewiss bei dem πολυθρύλητον αἴτημα, αἰτεῖν τὸν δῆμον φυλακάς τινας τοῦ σώματος, ἵνα σῶς αὐτοῖς ᾖ ὁ τοῦ δήμου βοηθός [1]), zunächst im Auge gehabt hat; ganz dasselbe aber wissen wir auch von dem ältern Dionys in Syrakus [2]), und jedenfalls ist es vor Allem dieser, der dem ganzen Bilde am Schlus-

1) Republ. VIII, p. 566 B.

2) Diodor. XIII. 95; Polyaen. V. 2. 2; vgl. Schweckendieck de Dionysio priori Gott. 1832. 8, p. 19.

se des achten und zu Anfang des neunten Buchs als Original vorgeschwebt hat. Einmal, wo von den Tempelraubereien des Tyrannen die Rede ist [1]), hat auch Hr. Stallbaum, wenn gleich zögernd, an diesen erinnert; aber stimmt nicht schon die frühere Stelle, welche die systematische Plünderung und Verarmung des ganzen Volkes unter der Despotie schildert [2]), wörtlich mit dem überein, was Aristoteles [3]) gerade von Syrakus erzählt? und ist nicht die unselige Lage des Lasterhaften, dem es ὑπό τινος συμφορᾶς ἐκπορισθῇ ὥστε τυράννῳ γίγνεσθαι [4]), mit denselben Farben gezeichnet, womit Cicero Tuscul. V. 20. das Privatleben jenes Tyrannen malt? Auch zu sonstigen Zügen kann der Philosoph aus bestimmten Thatsachen den Anstoss empfangen haben, z. B. zu den Worten: οὔτε ἀποδημῆσαι ἔξεστιν οὐδαμόσε οὔτε θεωρῆσαι ὅσων δὴ καὶ οἱ ἄλλοι ἐλεύθεροι ἐπιθυμηταί εἰσι [5]), durch die Unbill, welche Dionys wenigstens in der Person seiner Gesandten an den olympischen Spielen erlitt [6]); sollte aber auch dieses zu weit entlehnt seyn, so lässt sich doch zu der ganzen οἰκουρία und Vereinzelung, auf welche Plato dort namentliches Gewicht legt, kein besserer Commentar finden, als er in jener Charakteristik des syrakusischen Tyrannen gegeben ist: qui quum esset bonis parentibus atque honesto loco natus, abundaretque et aequalium familiaritatibus et consuetudine propinquorum, haberet etiam more Graeciae quosdam adolescentes amore conjunctos, credebat eorum nemini, sed his quos ex familiis locupletium servos delegerat, et quibusdam convenis et feris barbaris corporis custodiam committebat: *ita propter injustam dominatus cupiditatem in carcerem quodammodo ipse se incluserat.* Welche Wichtigkeit diese Anspielungen zugleich auch für die Zeitbestimmung des ganzen Gesprächs haben, das schon aus diesem Grunde unmöglich vor Plato's Rückkehr von seiner ersten sicilischen Reise und noch weniger vor Aristophanes Ekklesiazusen verfasst seyn kann, liegt am Tage; doch hat dieses mit dem eigentlichen Gegenstande dieser Abhandlung nichts gemein, die vielmehr wesentlich dazu bestimmt ist zu verhüten, dass man die platonische Republik für einen blossen Spaziergang müssiger Phantasie in das Reich der Unmöglichkeit halte; und dafür darf ich durch den Nach-

---

1) Republ. VIII, p. 568 D.

2) Das. p. 567 A.

3) Politic. V. 9. 5: ἐν πέντε γὰρ ἔτεσιν ἐπὶ Διονυσίου τὴν οὐσίαν ἅπασαν εἰσενηνοχέναι συνέβαινε.

4) Republ. IX, p. 578 fgg.

5) Das. p. 579 B.

6) Dionys. Hal. Jud. de Lysia c. 29: Diodor. XIV. 109: Λυσίας ὁ ῥήτωρ, τότε διατρίβων ἐν Ὀλυμπίᾳ, προετρέπετο τὰ πλήθη μὴ προσδέχεσθαι τοῖς ἱεροῖς ἀγῶσι τοὺς ἐξ ἀσεβεστάτης τυραννίδος ἀπεσταλμένους θεωρούς.

weis ihrer historischen Elemente und Grundlagen das Nöthige gesagt zu haben glauben.

(61) Sono i versi dell'oracolo riferito da Erodoto I. 55.

(62) Con graziosa festività prende a prestito le parole omeriche in proposito di Cebrione l'auriga d'Ettore morto da Patroclo nel XVI. dell'Il. v. 776.

(63) Par di leggere la famosa parlata di Menelao nell'Ifigenia in Aulide d'Euripide v. 323. e seg.

ὡς ταπεινὸς ἦσθ᾽ κτε.

(64) Cf. Aristot. Polit. v. 9. e ricorda le dolenti parole d'Isocrate nel de pace: *εἰς τοῦτο μωρίας ἐληλύθαμεν ὥστ᾽ αὐτοὶ μὲν ἐνδεεῖς τῶν καθ᾽ ἡμέραν ἐσμέν, ξενοτροφεῖν δ᾽ ἐπικεχειρήκαμεν.*

(65) Pier Vettori ravvicinò il nostro luogo a quello di Cic. nella prima Ep. del Lib. VI. ad Att. Forse meglio può ravvicinarsi a' versi delle Supplici Euripidee, 426 e seg. che qui riferiamo:

κομψός γ᾽ ὁ κῆρυξ καὶ παρεργάτης λόγων.
ἐπεὶ δ᾽ ἀγῶνα καὶ σὺ τόνδ᾽ ἠγωνίσω,
ἄκου᾽· ἅμιλλαν γὰρ σὺ προὔθηκας λόγων.
οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι
κοινοί, κρατεῖ δ᾽ εἷς τὸν νόμον κεκτημένος
αὐτὸς παρ᾽ αὑτῷ· καὶ τόδ᾽ οὐκέτ᾽ ἔστ᾽ ἴσον.
γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὅ τ᾽ ἀσθενὴς
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,
ἔστιν δ᾽ ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις
τὸν εὐτυχοῦντα ταὔθ᾽, ὅταν κλύῃ κακῶς.
νικᾷ δ᾽ ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι᾽ ἔχων.
τοὐλεύθερον δ᾽ ἐκεῖνο· τίς θέλει πόλει
χρηστόν τι βούλευμ᾽ εἰς μέσον φέρειν ἔχων;
καὶ ταῦθ᾽ ὁ χρῄζων λαμπρός ἐσθ᾽, ὁ μὴ θέλων
σιγᾷ. τί τούτων ἔστ᾽ ἰσαίτερον πόλει;
καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος αὐθέντης χθονός,
ὑποῦσιν ἀστοῖς ἥδεται νεανίαις·
ἀνὴρ δὲ βασιλεὺς ἐχθρὸν ἡγεῖται τόδε
καὶ τοὺς ἀρίστους οὓς ἂν ἡγῆται φρονεῖν
κτείνει δεδοικὼς τῆς τυραννίδος πέρι.
πῶς οὖν ἔτ᾽ ἂν γένοιτ᾽ ἂν ἰσχυρὰ πόλις
ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἠρινοῦ στάχυν
τόλμας ἀφαιρῇ κἀπολωτίζῃ νέους;
κτᾶσθαι δὲ πλοῦτον καὶ βίον τί δεῖ τέκνοις,
ὡς τῷ τυράννῳ πλεῖον᾽ ἐκμοχθῇ βίον;
ἢ παρθενεύειν παῖδας ἐν δόμοις καλῶς
τερπνὰς τυράννοις ἡδονάς, ὅταν θέλῃ
δάκρυα δ᾽ ἑτοιμάζουσι;

(66) Cf. P. Vettori V. Lect. XXIII. § 17.

(67) Non trovo modo migliore per rendere la locuzione greca illustrata dal Valckenaer ad Eur. Phoeniss. pag. 71.

(68) Lo stesso verso è citato dall'autore del Teagete pag. 125. b., e tra gli antichi, alcuni ad Euripide, altri a Sofocle lo riportano. Al primo pare più confacente, come giudicò il Boeckh: cf. de Gr. tr. pr. pag. 247.

(69) Allusione aperta al v. 1169 delle Troiane d'Euripide «γάμων τε καὶ τῆς ἰσοθέου τυραννίδος.

(70) E qui par probabile s'accenni al ritiro d'Euripide stesso alla corte di re Archelao, ove morì l'anno terzo dell'Ol. XCIII.

(71) Vedi nella precedente nota 60 l'allusione che qui ritrova l'Hermann, a Dionigi di Siracusa.

(72) Il proverbio conservatoci da Libanio Ep. 534 suona: τὸν κάπνον φεύγοντα εἰς τὸ πῦρ ἐκπίπτειν.

LIBRO NONO

SOMMARIO DEL LIBRO IX.

L'indole dell'uomo che studia a tirannide, e come sia dominata da prepotente passione. L'origine dell'uomo tirannico dal democratico. Sua qualità e sua vita. Le passioni e come giungano al dominio dell'anima di lui; la servitù alle passioni più basse; la infelicità necessaria. Pag. 571 - 577. b.

Più minuto esame delle condizioni dello stato e dell'uomo tirannico: l'assenza della libertà; la povertà; la miseria e il luttó che invadono lo stato; timore continuo, passioni tempestose, sospetto, diffidenza, ingiustizia che dominano l'animo del tiranno. L'ordine de' reggimenti a rispetto della felicità. Pag. 577. c. - 580. d.

Per altro verso si dimostra la miseria estrema del tiranno: i tre ordini de' cittadini e le tre parti dell'anima messe a confronto; come a queste tripartizioni risponda la tripartizione de' piaceri; de' quali non si può dare retto giudizio se non dopo matura esperienza e facendo uso di prudenza e di senno. Retto giudizio del piacere non può quindi dar che il filosofo, il quale, se per naturale necessità ha conosciuto i bassi diletti, ha pur gustato quello che viene dalla cognizione del vero e dalla scienza, e per ciò egli solo intorno alla felicitá della vita può portare giudizio. La superiorità de' piaceri intellettuali e la felicità del sapiente. Pag. 580. d. - 583. a.

Vero e puro piacere non è dato che al solo sapiente. Il vero piacere. Pag. 583. b. - 585.

La vita del sapiente a fronte di quella del tiranno. Pag. 585. a. - 588. a.

Ritorno alla confutazione di quanto aveva affermato nel I. e II. Libro Trasimaco, che felicissimo sia l'uomo ingiusto, pur che tale non paia. La imagine della fera diversa da' molti capi e mutabili.

L'uomo veramente culto, civile e che sapientemente governa il suo stato interiore. Pag. 588. b. 592. b.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO NONO

Capo I. Stef. vol. II pag. 571.

Lo stesso uomo a tirannia disposto restaci a considerare, ripresi a dir io, e com'esso proceda dal democratico, e quale sia poichè è bello e formato, e che vita si passi, se misera o felice.

Esso appunto, diss'egli, ancora ci resta.

Sai ancora che cos' altro a desiderare mi resta? diss' io.

Che mai?

Quanto a' desiderii, quali e quanti essi siano, non parmi sia stato chiarito abbastanza; e se in ciò difettiamo, oscura ci riuscirà la ricerca alla quale diam opera.

Non siamo dunque ancora in misura per ciò?

Certamente; e avverti ciò che intorno ad essi propongomi di veder chiaro; ecco: tra' piaceri, e gli appetiti non necessarii, parmi, ve n'abbiano alcuni contrarii alla legge, i quali rischia siano insiti in cadauno di noi, ma castigati dalle leggi e vinti da appetiti migliori, con l'aiuto della ragione, in taluni uomini o affatto si spengono o scarsi si rimangono e deboli, dove in altri son più forti e più numerosi.

Quali sono questi appetiti de' quali parli?

Quelli, risposi, che in noi si destano durante il sonno, quando l'altra parte dell'anima dorme, quella che è razionale, mansueta e che tiene d'essa l'imperio, mentre la bestiale e feroce, da' cibi e dal vino eccitata, salta su, e cacciato via il sonno,

cerca di farsi viva e satisfare le sue inclinazioni. Tu sai come allora ella ne osi di tutte, quasi spoglia e libera d'ogni pudore e prudenza: di congiungersi con la propria madre in incesto non sente orrore, secondo che le talenta, o con qual'altro sia degli uomini e degli dei, o con le bestie; commettere qual si sia scempio; non astenersi da qualunque alimento; in una parola da qualsivoglia follia e svergognata azione non si ritrae [1].

Verissimo parli, diss'egli.

Ma quand'uno, cred'io, la propria vita sanamente conduca e con temperanza, e vada a dormire dopo aver desta la parte razionale dell'anima sua, essendosi cibato di buoni ragionamenti e d'alte considerazioni, e dopo esser disceso a conversar con sè stesso; mentre la parte degli appetiti ha evitato ugualmente 572. affamarla che saturarla di desiderii, affinchè s'addormenti nè turbamento apporti, vuoi con le sue gioie, o vuoi con le sue tristezze, all'altra e migliore, che lascia sola e da per sè, affatto pura considerare e levarsi alla percezione di ciò che ignora, sia del passato o del presente od eziandio del futuro; quando ugualmente ammansita anco la parte collerica, sì che non si lasci andare allo sdegno verso chi si sia, quest'uomo s'addormenti con l'animo riposato e tranquillo, e messe quelle due parti in quiete, e in movimento la terza che è de' pensamenti e della ragione, prenda sonno, allora sai bene che in tale stato massimamente attinge al vero, nè le visioni de' suoi sogni per nulla si dilungano dalla legge [2].

Certamente, disse, così ritengo pur io.

A ver dire, soverchiamente alla larga abbiam preso a discorrerne; ma quello che ci siam proposti d'intendere è: che una terribile, feroce specie d'appetiti, alle leggi contraria, è insita in ciascheduno, eziandio in coloro che passano pe' più moderati: e questo ci si fa ben manifesto nel sonno. Or vedi tu, se ti pare ch'io dica vero, e se sei d'accordo.

Certo che sono d'accordo.

Capo II Richiámati alla mente pertanto quale abbiam detto che sia l'uom popolare: egli era nato e cresciuto sin da fanciullo sotto un padre spilorcio, che dava pregio soltanto a gli appetiti che

hanno per obbietto 'l guadagno, e quelli che non mirano al necessario ma solo al diletto e al decoro, aveva in disdegno. Non è così?

Sì.

Trovatosi nella compagnia di gente più fina, tutta piena degli appetiti, onde abbiamo ora discorso, lasciatosi andare ad ogni insolenza e al costume di quella gente, prendeva in odio la parsimonia paterna, ma essendo di natura migliore che non i suoi corruttori, trascinato da due correnti, si fermava nel mezzo tra le due maniere di vivere, e per ciò modicamente usando, com'egli credeva, dell'una e dell'altra, menava vita nè affatto illiberale, nè contraria alle leggi, addivenuto così uom popolare da oligarchico ch'era.

Così appunto accadeva e questo è il giudizio che si facea sul suo conto.

Supponi ora, seguitai, il figliuolo di lui fatto omai vecchio, allevato ne' suoi costumi medesimi.

L'immagino.

E immagina pure che ad esso accade ciò medesimo che al padre suo; che anch'esso è trascinato all'estrema licenza, cui dan nome di libertà piena quelli che ve lo trascinano; che 'l padre e gli altri parenti a' moderati desiderii dan mano mentre quegli altri fanno forza in contrario; e quando poi questi incantatori terribili, fabbricatori di tiranni, perdano la speranza di poter ritenere in loro possa il garzone, per loro artifizi gl'instilleranno nell'animo certo amore che si metterà a capo d'ogni fatta di cupidigie oziose e spendereccie, una specie di gran fuco alato: che altro in fatti potresti immaginarti che sia un amore cotale? 573

Null'altro davvero, diss'egli.

E non è egli vero eziandio che quando le altre cupidigie tumultuandogli di continuo da torno tutte piene di profumi e d'unguenti, di vini, di corone, di fiori e delle voluttà dissolute proprie di tali convegni, vengono al massimo ardore e s'alimentano di desiderii, le metteranno al fuco il pungiglione, e fattasi ancella la follia, questo tiranno dell'anima viene in furore e quante opinioni e appetiti trovi buoni ancora e pu-

dibondi, distrugge e caccia lungi da sè fino a che della virtù affatto non si dispogli, e tutto non si riempia dell'assunto furore?

Propriamente ci spieghi, diss'egli, la formazione dell'uomo tirannico.

E non è per questo medesimo, dimanda'io, che già da antico si chiama tiranno amore?

Pare, rispose.

E non è pur vero, amico mio dolce, seguitai, che ogni uomo preso dall'ebbrezza, si sente a tirannia disposto?

Si sente tale da senno.

E ugualmente chi insanisce ed è turbato di mente, non solo a gli uomini s'attenta di comandare ma fin anco a gli dei, e spera esser da tanto di comandare.

Da vero, diss'egli.

Così dunque, o egregio, ogni uomo è a tirannia disposto, quando vuoi per natura, vuoi per gl'instituti della vita e vuoi per l'una e l'altra cosa insieme si lasci andare all'ebbrezza, all'amore e alla follia.

Daddovero ch'è così.

Capo III. Così pertanto sorge, come si pare, questo cotale uomo; ma poi come vive costui?

Questo poi, rispose, come si suol dire per giuoco (3), tu me l'avrai da insegnare.

Ed io te lo spiego, ripresi: in appresso le son feste, e banchetti, e piaceri, e cortigiane, e tutto 'l resto che segue per cotestoro, com'io credo, de' quali fattosi internamente tiranno Amore l'animo governa a sua posta.

Di necessità, diss'egli.

E ogni giorno e ogni notte non germogliano in essi molte e indomabili cupidigie con ogni maniera d'esigenze?

Molte davvero.

E subito si dà la via alle rendite che vi siano.

Come no?

E in appresso vengon gl'imprestiti e il dilapidamento della sostanza.

Senza fallo.

E quando poi sia venuta meno ogni cosa, di necessità che queste cupidigie appollaiate nel loro nido, alzeranno la voce in folla e vigorose ([4]); e queglino, come stimolati da' pungiglioni sì dell'altre passioni e sì massimamente d'amore che gli altri appetiti tutti si mena dietro come fosser suoi fanti, non insaniranno guardando da per tutto dov'uno abbia qualcosa che possano o per frode o per violenza rubargli?

Certamente, egli rispose.

Sarà quindi necessità o da ogni parte rubare o sostenere dolori e crucci terribili. 574.

Assoluta necessità.

E poichè i nuovi diletti in lui possono più che gli antichi ed hanno preso il luogo di quelli, così anch'egli, più giovine essendo, non farà conto di dover dar addosso al padre e alla madre sua, e d'averli a spogliare, com'abbia dilapidata la parte sua, arrogandosi i beni paterni ([5])?

E perchè no? diss'egli.

E se non glieli cedano, non comincierà egli a far prova di derubare e ingannare i suoi genitori?

Sicuramente.

E se ciò non gli riesca, ricorrerà alla rapina e alla violenza in appresso?

Così credo, rispose.

E dove gli faccian resistenza e da loro parte combattano que' due poveri vecchi, o 'l mio egregio, forse che serberà reverenza guardandosi dal commettere atti tirannici contro di loro?

Veramente, rispose, io non mi sento affatto sicuro pe' genitori di cotestui.

Così dunque, o Adimanto, per una cortigiana, che gli è cara soltanto da ieri, per Giove, e della quale potrebbe passarsi, la madre già da tempo diletta e a lui congiunta da vincoli necessarii; e per un giovincello, che abbia preso ad amare da poco e punto necessario, il padre vecchio e da vecchiezza sformato, e 'l più antico degli amici suoi, e' sarebbe capace eziandio di percuotere e di ridurli in servitù del garzone e della mala femmina che si sia messi in casa?

Sì per Giove, diss' egli.

La grande felicità invero, ripresi, che la par questa di mettere al mondo un figliuolo dalle disposizioni tiranniche!

Da vero, disse.

Ma che? e quando poi anco le sostanze del padre e della madre sian venute meno a costui, e omai un grosso sciame di voluttà si sia accolto nell'animo suo, non comincierà egli a sfondar la parete di qualche casa, o ad arrestar pel mantello di notte tempo il viandante, e in appresso non spoglierà eziandio qualche tempio (6)? In tutti questi atti, le opinioni che fin da fanciullo s'era formato intorno all'onesto e al disonesto, e che egli riteneva come giuste, le nuove passioni, ora sciolte d'ogni ritegno ancelle che sono d'amore, insieme con lui hanno il disopra; esse che a mala pena davan segno di sè per lo innanzi ne' sogni, fino a tanto che si serbava sotto l'impero delle leggi e del padre, menando vita d'uom popolare; ma ora dominato da amore, quale cotal volta si trovava ad esser nel sogno, tale è sempre anco desto; nè più s'asterrà da qual si sia scempio, orgia, od opra nefanda, ma in lui vivendo da tiranno 575. amore, fuor d'ogni regola e d'ogni legge, quasi addivenutone assoluto signore, lui trascinerà, come il tiranno lo stato, ad ogni fatta ardimenti, per trarne sostentamento a sè e alla turba delle passioni che dietro si mena; sorte in parte da' mali compagni del di fuori, e in parte dentro lui stesso da' mali costumi, che ha lasciato rilassarsi e prender libero corso (7). Non è ella questa la vita d'un uomo cotale?

Questa appunto, diss' egli.

Ora quando in uno stato cotali uomini siano pochi e la rimanente moltitudine si serbi savia, o che n'escono per servire un tiranno straniero, o che si rendono mercenarii, caso mai vi sia guerra: o se v'abbia pace e tranquillità da per tutto, molti piccoli delitti commettono nello stato medesimo.

Quali mai intendi di dire?

Per esempio rubare, sfondar muraglie, tagliar borse, spogliare viandanti, portarsi via oggetti sacri, far cattura e commercio di schiavi; talvolta poi, se a parlare sian abili, si fan sicofanti, o falsi testimonii, o per denaro si vendono.

Malefizii di poco conto, tu dici, rispose, i quali commettonsi sino a che siano pochi gli uomini di questa specie.

Piccoli sì, replicai, chè piccoli sono a fronte de' grandi, e così pur essi a fronte del tiranno, se guardi alla miseria e a' malanni dello stato, come si suol dir per proverbio, non reggono nemmeno al confronto (8). Se non che, quando nello stato son molti gli uomini di cotal fatta, ed altri poi van loro dietro, accorgendosi d'essere una moltitudine omai, essi medesimi il tiranno ingenerano con l'aiuto della popolare demenza, prendendo a ciò quello in fra essi che l'anima sua abbia sotto 'l dominio di maggiore e più poderoso tiranno.

E a ragione in fatto, diss'egli, perchè sarà il meglio disposto a tirannide.

E la cosa va, non è vero, se di buona voglia gli si sottomettano; ma se la città gli resista, come già prima castigava il padre e la madre, così ora se sia da tanto, punirà la patria introducendo in essa nuovi amici e sotto di essi terrà e farà vivere in servitù la *matria*, dicono i Cretesi (9), già prima caramente diletta e la patria; e questo fia l'ultimo termine delle male brame di cotest'uomo.

Questo appunto, diss'egli.

E non è egli vero che questi cotali uomini in lor privato e prima di salire al potere così si comportano? Primieramente o che in coloro co' quali convivono, hanno tanti adulatori sempre pronti a servirli, o se no, se abbiano da richiedere alcuno di qualche cosa, umilmente gli si strisciar d'intorno, pronti a fare ogni figura quasi sian servi, salvo a tornare poi estranei quand'abbiano conseguito l'intento? 576.

Da vero.

Così in tutta quanta la vita essi non son mai amici a veruno, ma o che signoreggian sovr'uno o che servono a un altro; nè mai libertà ed amicizia vera gusta la natura tirannica (10).

Certissimamente.

Non avrem dunque ragione di chiamare mal fidi questi cotali?

Come no?

E quindi anco ingiusti, quanto dire è possibile, se pure ne' precedenti nostri discorsi siam rimasti a ragione d'accordo quanto alla giustizia che cosa la sia.

Anzi, soggiunse egli, con piena ragione.

Per sommi capi pertanto, ripres'io, riassumiamo: il perfetto scellerato vive proprio tale, quale sognando lo abbiamo ritratto ([11]), se tale in fatto si mostra.

Appunto.

E tale precisamente non è quegli, che essendo da natura a tirannide dispostissimo, s'abbia assoluta signoria; e quanto più lungamente condurrà vita di tiranno, tanto più sarà tale?

Di necessità, soggiunse, prendendo alla sua volta la parola Glaucone.

Capo IV. Ma s'e' ci apparisce il più scellerato, ripresi, non sarà egli manifestamente anche il più misero? E quanto più lungamente e largamente eserciti la sua tirannide, tanto più veramente e' sarà scellerato e misero? abbenchè il volgo abbia a questo proposito molte altre e volgari opinioni.

Di necessità, rispose, ch'egli ha da esser così.

Potrebbe darsi mai caso, dimanda'io, che per la somiglianza l'uomo tirannico non rispondesse allo stato signoreggiato da un tiranno, e 'l popolare a quello che a popolo si governa, e così pure degli altri?

E perchè?

Dunque, qual è uno Stato a rispetto dell'altro per conto della virtù e della felicità, tal'avrà da esser pur l'uomo a rispetto dell'altro uomo?

Senza fallo.

Or bene, pel rispetto della virtù, in che rapporto uno stato a mala signoria soggetto, si trova a fronte di quello che da un vero re è governato, come già innanzi lo abbiam dichiarato?

Egli è precisamente il contrario, rispose; chè questo ottimo è veramente, e pessimo quello.

Io non ti dimanderò, replicai, a quale de' due stati l'uno e l'altro appellativo tu applichi; perciocchè la è cosa manifesta; ma anco quanto a felicità e miseria fa' tu lo stesso giu-

dizio o diverso? Non ci lasciamo allucinare guardando al tiranno, che è una sola persona, nè a' pochi che gli stanno dattorno se siano felici, ma, com'è proprio del caso, entrando dentro lo stato e penetrando da per tutto e intieramente esaminandolo, pronunziamo sentenza.

Bene a ragione, diss'egli, così richiedi; e per tal modo si fa chiaro ad ognuno come non v' ha stato più infelice di quello che a mala signoria sia soggetto, nè altro di quello più avventurato cui regga un vero re.

Forse che, dimanda'io, anco in proposito degl'individui avrei buona ragione di fare questa stessa riserva, ritenendo che 577. in proposito d'essi abbia solo da giudicare colui, il quale valga a penetrar con la mente nell'interno dell'uomo, nè si lasci, come un ragazzo, sbalordire dall'esterne apparenze, guardando al fasto onde i tiranni s'ammantano per gli altri (12), ma invece vegga ben addentro? Se dunque io credessi d'aver noi tutti da prestare orecchio a costui, abile a giudicare, che convissuto fosse sotto 'l medesimo tetto, e trovatosi con essolui negli atti comuni della vita, da vedere come tratta co' suoi di casa quando è spogliato d'ogni pompa teatrale, e poi ne' perigli de' civili cimenti e dopo aver veduto tutto ciò io l'invitassi a dirne come si trova quanto a felicità e a miseria in confronto degli altri il tiranno?...

Dirittamente, interruppe, in tutto ciò avviseresti.

Vuoi tu, diss'io, facciamo le viste d'esser buoni noi stessi, a recare tale giudizio e d'esserci trovati in condizioni cotali, affinchè s'abbia chi dia risposta alla nostra dimanda?

Benissimo.

Innanzi dunque, ripresi, e stammi qui ben attento: richiamata alla mente la simiglianza che è tra lo stato e l'individuo, e fatta partitamente considerazione dell'uno appresso l'altro, espommi la condizione dell'uno e dell'altro. Capo V.

Che condizione? dimandò egli.

Primieramente, diss'io, per parlar dello stato, quello soggetto ad una mala signoria, dirai tu che sia libero o servo?

Quant'è a dirsi possibile, rispose, servo.

E pur in esso tu vedi uomini che sono liberi e signori.

Ne veggo sì, ma in piccolo numero; il grosso della popolazione, come suol dirsi, e la parte d'essa che è più onorevole, v'è ridotta a un duro e vergognoso servaggio.

Se dunque, io seguitai, l'individuo allo stato assomiglia, non si dovrà pur in esso trovare questa condizione medesima, e l'anima sua non sarà necessariamente piena di servitù e di illiberalità, e mentre le sue parti più nobili sono in servitù, sol una picciolissima, ch'è insieme la più trista e la più pazza, v'impera?

Di necessità, diss'egli.

Ebbene? quest'anima qui la di' tu libera o serva?

Serva io.

Uno stato ch'è schiavo e dominato da un tiranno non è vero che non fa ciò che vuole?

No davvero.

E così anche un'anima che sia sotto un tiranno non farà affatto ciò che la vuole, per parlare dell'anima in generale; ma violentemente dal furor trasportata, sarà tutta piena di confusione e di pentimento.

Chi potrebbe negarlo?

Uno stato dominato da un tiranno, sarà egli di necessità ricco o povero?

Povero.

578 E quindi anche un'anima a tirannia disposta di necessità che sarà sempre povera nè sazia mai.

Certamente, diss'egli.

E di' ancora: uno stato cotale e un corrispondente individuo non dovrà pure di necessità esser pien di timori?

Per forza.

Gemiti, lamentazioni, lutti e dolori t'immagini tu d'aver da trovare in altro stato più che in questo?

No davvero.

E in altr'uomo più che in questo a tirannia inchinato e dalle passioni e da gli amori reso furioso?

Come sarebbe possibile? disse.

Così dunque a tutti questi mali riguardando e ad altri ancora, tu giudichi questo il più misero di tutti gli stati.

Non forse a buona ragione? dimandò egli.

Sì certo, risposi. Ma e quanto all'uomo tirannico che dici, fatte queste considerazioni medesime?

Ch'egli è, rispose, di gran lunga di tutti gli altri il più misero.

Questa, ripres'io, non è una diritta risposta.

Perchè? dimandò.

Perchè, cred'io, risposi, egli non è ancora di tutti quanti il più misero.

E chi dunque?

Quest'altro forse ti parrà anche più misero di costui.

Chi?

Quegli, me gli feci a dire, che essendo di natura tirannica, non passa la vita in condizione privata, ma tanto è sventurato che una qualunque fortuna lo fa riuscire effettivamente tiranno.

Argomento, diss'egli, da gli antecedenti discorsi che tu sei nel vero.

Sì, diss'io; ma non basta di crederlo chè è bisogno considerare la cosa con maturo ragionamento. La è infatti del massimo momento tale considerazione sulla felicità o infelicità della vita.

Benissimo, disse.

Vedi pertanto s'io giusto ragioni: perchè a fare questa considerazione, parmi, che bisogni prenderla per questo verso.

Per che verso?

Riguardare il tiranno com'uno di que' privati, che, ricchi essendo, in uno stato posseggono in gran numero schiavi. Hanno in fatti co' tiranni questo punto di somiglianza, il comandare a molti; se non che v'è divario tra la moltitudine che a lui obbedisce e quell'altra.

V'è divario da vero.

Or tu sai che questi qui vivono senza verun timore, nè affatto paventano i servi loro?

Perchè l'avrebbono da paventare?

Per nulla, risposi; ma ne intendi tu la ragione?

Sì, perchè lo stato intiero presta assistenza a ciascuno de' cittadini.

Dritto ragioni, diss'io; ma di'un po': se un qualche dio si prendesse quest'uomo che ha cinquanta e più schiavi, e dalla città trasportandolo con la sua donna e i figli suoi, lo collocasse in un deserto con tutti i suoi beni e i suoi schiavi, ove non avesse soccorso da attendere da verun uomo libero, in quanto e quale timore non credi tu ch'egli si troverebbe di non avere da perire ed egli e i figli e la donna sua di man degli schiavi (13)?

579. Nel massimo timore, diss'egli, sicuramente.

E non sarebbe costretto a pigliar per le buone alcuni di que' servi medesimi, a far loro molte promesse, ad affrancarli senza necessità (14), e non apparirebbe così l'adulatore de' suoi propri servi?

Per forza, rispose, o cascar morto.

E che sarebbe, seguita'io, se questo medesimo iddio ponessegli poi d'intorno casa molti altri vicini, i quali non tollerassero che veruno la faccia da padrone su gli altri, ma anzi ove potessero avere in mano taluno che di tal guisa si comportasse, lo punissero con l'estremo supplizio?

Più che mai, cred'io, si troverebbe, rispose, all'estremo della miseria, chiuso e guardato da nemici per ogni parte.

E in un carcere di questa specie medesima non è forse incatenato il tiranno, naturato così come abbiam detto e tutto pieno d'ogni fatta passioni e timori? Curioso ch'ei sia d'ingegno, a lui solo di quanti vivono nello stato non lice mai di viaggiare nè di vedere ciò onde gli altri uomini liberi hanno vaghezza, ma seppellito quasi sempre in casa, come una donna, passa la vita invidiando a gli altri cittadini se alcuno esca un po' del paese e vegga qualche cosa di bello.

Così è veramente, diss'egli.

Capo VI. Per tutti questi malanni non ha eziandio peggiore la vita quest'uomo tirannico, se, male ordinato in sè stesso, tanto che lo giudicavi miserrimo, da privato non se la passa, ma da una qualunque fortuna sia astretto a salire alla signoria, nè essendo buono a dominar sè medesimo, s'accinga a far governo degli altri, come chi con un corpo malato e impotente, anzi-

chè pensare a sè stesso, obbligato sia a consumare la vita tra certami e battaglie con altri [15]?

Perfettamente lo stesso caso, rispose, e tu dici cosa verissima, o Socrate.

Ebbene, Glaucone diletto, ripres'io, questa tal condizione non è ella affatto misera, e salendo alla signoria non vive una vita eziandio più dura di quella che tu hai giudicato durissima?

Certamente, rispose.

Così dunque a dir veramente, sebbene altri giudichi in altro modo, il vero tiranno è un vero schiavo e obbligato ad andare a' versi d'uomini perdutissimi. Lungi dal soddisfare le sue proprie passioni, sempre in grandissimo bisogno, veramente povero egli apparisce, dov'uno n'esamini l'anima ben addentro; egli passa la vita in mezzo a continui timori, sempre crucciato da palpiti e da dolori [16], se pure per la disposizione dell'animo assomiglia allo stato onde ha il reggimento. E gli somiglia daddovero. Non è così?

Certamente, rispose.

E a tutto ciò non aggiungeremo eziandio, che quest'uomo di necessità, come già innanzi abbiam detto [17], sarà e diverrà, per cagione del reggimento, sempre più invidioso, mal fido, ingiusto, a tutti nemico, empio, disposto ad accogliere ed alimentar tutti i vizii e in conseguenza di ciò infelicissimo egli medesimo e tale che infelici rende quanti s'accostano a lui? 580.

Niuno, rispose, che abbia fior di senno ti potrà contraddire.

Orsù dunque, ripresi, come un giudice dopo esaminato ogni particolare la sua sentenza pronunzia [18], così omai anche tu chi, per tuo avviso, è nella felicità il primo, e chi il secondo, e così tutti cinque quanti sono, pronunzia: il regale, il timocratico, l'oligarchico, il democratico ed il tirannico.

Ben facile invero è pronunziare questa sentenza, rispose; com'essi si presentan per ordine, così io, come appunto si fa de' cori, li giudico e per la virtù e pel vizio, e per la felicità e pel suo contrario.

Vuoi tu che assoldiamo un araldo, diss'io, od ho da pro-

clamare io medesimo che 'l figliuol d'Aristone ([19]) giudica felicissimo chi tra tutti sia ottimo e giustissimo, e ritien tale chi è di natura regale e re veramente di sè medesimo; coladdove miserrimo estima chi scelleratissimo ed ingiustissimo sia, che è quanto dire, colui il quale, di natura tirannica essendo, sovra di sè medesimo e sovra lo stato eserciti la tirannide?

Annuncialo pure, diss'egli.

Avrò anche da aggiungere, soggiunsi io, se la cosa sia o no finora a tutti sfuggita, uomini e dei?

Aggiungi anche questo, rispose.

Capo VII. Ecco così, seguitai, una prima dimostrazione che abbiamo fatta; quest'altra, se così ti paia, potrà essere la seconda.

Qual è quest'altra?

Se, come lo stato, diss'io, è in tre parti distinto, così è tripartita anche l'anima di ciascheduno, parmi, che se n'avrà da trarre un'altra dimostrazione.

E quale?

Questa qui: tre essendo le parti dell'anima, tre specie eziandio m'appariscono di piaceri, una specie cioè per ciascuna parte: e così tre specie di desiderii e di reggimenti ([20]).

Che intendi di dire? dimandò egli.

Una, abbiam detto, ch'era quella per la quale l'uomo conosce; l'altra per la quale s'accende all'ira; la terza poi per la varietà sua non sapevamo con un solo e proprio nome designarla, ma da ciò che in essa preponderava ed era più forte il suo nome abbiam tratto. L'abbiamo infatti chiamata la parte desiderativa per la violenza de' nostri desiderii del mangiare, del bere, de' congiungimenti venerei e di tutto che viene in 581. appresso; ed anche cupida di ricchezze, perchè a mezzo del denaro massimamente questi tali desiderii trovano soddisfazione.

E ben abbiamo avuto ragione, diss'egli.

Se dunque dicessimo, che 'l piacere proprio di questa parte dell'anima è l'amor del guadagno, non ne riassumeremmo noi il punto capitale, sì da intenderci bene di che parte dell'anima teniamo discorso e con buona ragione non la potremmo chiamare quella che va dietro al denaro e al guadagno?

Parmi che sì, rispose.

Di'ancora: la parte irascibile non direm noi ch'è tutta intesa a dominare, a soprastare e ad acquistarsi fama?

Certamente.

Se dunque la chiameremo amante della contesa e cupida dell'onore, andrà bene?

Benissimo certamente.

L'altra invece per la quale conoscesi, tutti sanno ch'ella è tutta intesa a conoscere il vero dovunque è, nè affatto si cura di ricchezza e di gloria.

Certamente.

Per la stessa ragione adunque dovremmo chiamarla amante dell'apprendere e del sapere.

E come no?

E non è anche vero che nell'anima degli uni l'una, e in quella degli altri domina l'altra parte, secondo che incontra?

Certo, rispose.

E per ciò stesso anco degli uomini noi diciamo che queste sono le tre prime specie, de' filosofi, degli ambiziosi e de' cupidi del guadagno.

Appunto.

E così pure tre le specie de' piaceri, rispondente ciascuna a cadauna di quelle.

In fatti.

Sai bene, ripres'io, che se ti facessi a interrogare partitamente ciascuno di que' tre uomini qual è la vita a viversi più gradevole fra le tre ch'essi passano diversamente, ciascuno leverebbe a cielo la propria? l'uomo dato all'interesse non ti dirà che a fronte del guadagnare la è cosa da nulla il piacere esser tenuto in onore o quel dell'apprendere se pure non ci frutti denaro?

Vero, diss'egli.

E da sua parte che risponderà l'ambizioso? diss'io: non stimerà egli un abbietto piacore quello che i danari procurano e fumo e vanità quello d'acquistar cognizioni, se l'acquistar cognizioni non ne apporti onore?

Così certamente, rispose.

E il filosofo poi, diss'io, che cosa crediamo noi [21], sarà per estimare gli altri piaceri a fronte di quello di conoscere il vero qual è, e sempre dar opera a fin di conoscerlo? Sempre imparando e' non si tiene dal piacere lontano, e a gli altri diletti dà nome di necessari, in quanto non sente d'essi bisogno, se non è la necessità che glieli impone [22]?

Questo, diss'egli, bisogna intenderlo bene.

Capo VIII. Pertanto, ripresi a dir io, poichè ora la questione versa su' piaceri di cadauna d'esse tre specie e su la vita medesima, non già in quanto più onestamente o più turpemente si viva, meglio o peggio, ma più gradevolmente e con minori af-582. fanni, come arriveremo a sapere da che parte sia la verità?

Io non te lo so dire davvero.

Ma guarda la cosa per questo verso: com'è che s'ha da fare un retto giudizio? non si fa forse per mezzo dell'esperienza, della retta ragione e del ragionamento? V'ha egli strumento a giudicare migliore?

Come potrebbe esservi? disse.

Or guarda qui: di que' tre uomini qual è il più pratico di tutti quanti i piaceri onde abbiamo discorso? forse che quegli dato a' guadagni, imparando a conoscere qual ella è la verità, ti pare possa esser meglio esperto del piacere che ci vien dal sapere che non il filosofo di quello che si ha dal guadagno?

C'è un bel divario, diss'egli. Perchè al filosofo, cominciando insin da fanciullo, è necessità di gustare gli altri piaceri; per l'uomo invece dato a' guadagni se anche arrivi a conoscere la verità dov'è, non è affatto necessario che gusti il soave piacere che è, e n'acquisti esperienza, anzi, se anco con ardore vi si mettesse, non gli riuscirebbe agevole impresa.

V'ha dunque una bella distanza tra l'uomo dato a' guadagni e 'l filosofo per la esperienza d'amendue queste specie di piaceri.

Grande davvero.

E a confronto dell'ambizioso? ha forse meno esperienza del piacere che ci vien da gli onori, che non quello del piacere che dà il sapere [23]?

Ma gli onori, soggiunse, se compiano la via per la quale

ciascuno s'è messo, verranno a trovarli tutti e tre; perchè il ricco, il forte e il sapiente sono sempre onorati dal volgo, sì che del piacere che gli onori procurano, tutti tre avranno l'esperienza possibile; ma quale piacere sia nella contemplazione dell'essere, impossibile è che altri abbia gustato all'infuori del filosofo.

Pel rispetto adunque della esperienza, diss'io, costui giudica meglio di tutti gli altri uomini.

Di gran lunga.

Anzi con l'aiuto del sapere è 'l solo che abbia esperienza.

E come no?

Quanto poi allo strumento che ci serve a giudicare, esso strumento non è in possesso dell'uomo inteso a' guadagni, nè dell'ambizioso, ma del filosofo.

Che strumento?

Per via di ragioni abbiam detto che s'ha a giudicare: non è così?

Sì.

Ma i ragionamenti sono lo strumento proprio onde usa il filosofo.

Come negarlo?

Se i giudizi si facessero a misura di lucro e di ricchezza, ciò cui dà prezzo o vitupera l'uomo inteso al guadagno, di necessità che sarebber verissimi?

Per forza.

Se alla misura degli onori, del soprastare e della potenza, non sarebbe lo stesso pe' giudizi dell'uomo ambizioso e che ama di soprastare?

Manifestamente.

Ma poichè si fanno per via d'esperienza di sapere e di ragionamenti....?

Di necessità, rispose, che saranno verissimi i giudizi che renda chi del sapere è amico e del ragionamento.

Così dunque delle tre specie di piaceri quella che dipende dalla parte dell'anima per la quale conosciamo, è di tutte la più gradevole, e l'uomo in cui essa parte impera, ha sopra tutti gioconda la vita? 583

Come potrebb'essere altrimenti? diss'egli; e sincero loda-

tore della sua propria vita è il sapiente, quando d'essa dice le lodi.

Quale pone in secondo luogo, dimanda'io, e vita e specie di piaceri il giudice?

È chiaro che sarà quella dell'uomo di guerra e ambizioso; la è in fatti molto più prossima che non quella dell'uomo cupido di guadagni alla prima. Ultima dunque è quella dell'uomo inteso al guadagno, come si pare.

E come no? diss'egli.

Capo IX. Ecco dunque due vittorie, e per due volte così il giusto ha superato l'ingiusto. Ecco ora la terza olimpica veramente (24) e ad onore di Giove Salvatore ed Olimpio: considera come non v'ha altro piacere compiuto nè puro all'infuori di quello del saggio; anzi non è che una specie d'adombramento come parmi d'avere inteso dire da qualche saggio (25). E da vero che questo sarà 'l colpo più poderoso e più grave.

Certamente; ma come intendi provarlo?

Ne verrò bene a capo, risposi, sol che tu mi risponda, mentr'io fo la ricerca.

Interroga pure, diss'egli.

Dimmi, non siamo soliti d'affermare, cominciai io, che il dolore è il contrario del piacere?

Certo.

E non è pure uno stato dell'anima non godere e non soffrire dolore?

Lo credo bene.

E questo, essendo intermedio a quegli altri due, è la quiete dell'anima da essi medesimi? Non la chiami così?

Così appunto, rispose.

Non ricordi tu, ripresi, i discorsi che soglion tenere i malati quando soffrono?

Quali discorsi?

Che non v'ha maggior piacere dell'esser sano; ma che non s'erano accorti, come fosse piacere supremo, prima di cadere ammalati.

Me ne ricordo benissimo, diss'egli.

E da quelli che sono sorpresi da qualche dolore violento,

non senti dir sempre, che nulla è più piacevole del cessar dal dolore?

Sì che lo sento dire.

Ed anco in molti altri casi, cred'io, tu senti gli uomini che soffrono, fare altissime lodi del non sofferire altrimenti e celebrare la quiete come giocondissima e non già il piacere.

Forse perchè gioconda e gradita riesce allora la quiete.

Così dunque quand'uno cessi di godere, seguitai, la quiete che al piacere succede, riuscirà incresciosa.

Può essere, diss'egli.

Questo stato dunque intermedio tra' due, come l'abbiamo chiamato, questa quiete a volta a volta sarà l'uno e l'altro, e dolore e piacere.

E' pare.

Ma è egli possibile che ciò che non è nè l'uno nè l'altro, e l'uno e l'altro addivenga?

Parmi che no.

Infatti un piacere e un dolore che incolgano l'anima, non sono sempre una specie di movimento: chi potrebbe negarlo?

Certo.

Quello stato invece, in cui nè si soffra nè si goda, non è desso di quiete, e non c'è apparso testè come in mezzo a quegli altri due? 584.

Tale ci è apparso.

Come sarebbe dunque ragionevole di credere un piacere non soffrire dolore, e dolore non provare piacere?

No davvero.

Non è dunque proprio così, ma gli è, seguitai, che in opposizione allo stato di dolore e' ci pare piacevole, e dolore in opposizione al piacere la quiete, e in tutte queste parvenze non v'ha nulla di reale pel piacere, ma ella è come un'illusione.

Così almeno, diss'egli, il ragionamento addimostra.

Pon mente ora a' piaceri che non procedono da' dolori, affinchè per caso tu non abbia ora da credere sia proprio così, che 'l dolore sia cessazion del piacere e cessazione del dolore il piacere.

Dove son essi dimandò egli e di che specie piaceri parli tu?

Ve n'ha ben molti e di varia specie e massimamente se voglia considerare i piaceri dell'odorato. Essi in fatti, senza che li preceda dolore veruno, d'un subito ci si manifestano e al loro cessare non ci lasciano dolore veruno (26).

Verissimo, egli soggiunse.

Non ci lasciam dire adunque che 'l puro piacere consista nella cessazione del dolore, nè nella cessazione del piacere il dolore.

No davvero.

Tuttavia, seguitai, de' piaceri che vengono all'anima per la via del corpo, e tali si chiamano, il più gran numero ed i più vivi, a così dire, sono di questa stessa natura come cessazioni di dolore.

Così è in fatti.

E non è pure lo stesso de' piaceri che si pregustano nell'espettativa delle cose future e de' dolori che genera l'espettazione?

Lo stesso.

Capo X

Sai tu, dimanda'io, quali essi siano e a che cosa massimamente tutti i piaceri assomigliano?

A che? dimandò.

Tu ammetti, diss'io, v'abbia nelle cose esistenti l'alto, il basso e il mediano?

Io sì.

Ora uno che dal basso sia trasportato al punto mediano, ritieni ch'e' si riterrà d'esser trasportato altrove che in alto? e se giunto al punto mediano riguardi ond'è partito, si crederà egli d'esser altrove che in alto, non avendo veduto il punto che alto è propriamente?

No per Giove, diss'egli, ma per certo i' ritengo ch'e' riterrà di trovarsi in quel punto.

Ma dove sia di bel nuovo riportato in giù, soggiunsi, e' si crederà riportato in basso e crederà ciò che è veramente?

E come no?

Ora non gli accadrà tutto questo per ciò appunto, ch'e' non è pratico di quand'è veramente in alto, a mezzo ed in basso?

Manifestamente.

E puoi dunque meravigliarti, se gl'ignari della verità, come non hanno intorno a molte altre cose sane opinioni, così pure quanto al piacere, al dolore e a ciò che tra l'uno e l'altro intercede, per guisa la sentono che quando cadano nel dolore, e veramente credon soffrire e realmente soffrono; e quando 585. poi dal dolore passano allo stato intermedio, di subito ritengono d'essere arrivati alla satisfazione e al piacere; e, come farebbe chi, ignorando il bianco, ragguagliasse al nero lo scuro, per la ignoranza del piacere, ragguagliando con lo stato che scevro è di dolore il dolore, si lasciano trarre in fallo (27)?

No, per Giove, diss'egli, ch'io non vorrei farne le maraviglie, sì piuttosto se così non fosse.

Fa' dunque, diss'io, questa considerazione: la fame e la sete e gli altri simiglianti bisogni non son essi come tanti vuoti nel nostro corpo?

Come no?

La ignoranza e l'insipienza non son pur esse un vuoto nell'anima nostra?

Certamente.

E 'l vuoto non si riempie tanto prendendo cibo, quanto avvalorando l'intelligenza?

Come negarlo?

Ma la pienezza più vera procede da ciò che ha maggiore o minore realtà?

Manifestamente da ciò che ha realtà maggiore.

Qual de' due generi credi tu della pura essenza più tenga, quello, ad esempio, in cui entrano il pane, la bevanda, i companatici e tutto ciò che è pel nutrimento del corpo, ovvero quell'altra specie che la vera opinione comprende, e la scienza, e l'intelligenza, e in una sola parola la virtù? Fa' 'l tuo giudizio secondo questo criterio: quello che tiene di ciò che è sempre uguale a sè stesso, immortale e che è verità, e sempre a sè stesso uguale ed esistente sempre in condizioni cotali, ti par egli sia più vera realtà, che non ciò che tiene d'una natura non mai uguale a sè stessa, mortale, e che tale è in sè ed in tali condizioni esiste?

Di gran lunga, rispose egli, prestà quello che tiene di ciò ch'è sempre uguale a sè stesso.

Che dunque la essenza di ciò che non è mai uguale a sè stesso [28], è forse dell'essenza e della scienza meglio partecipe?

No davvero.

E quanto alla verità?

Nemmeno.

E se meno della verità, non partecipa anche meno della essenza?

Di necessità.

E dunque, per dirlo in generale, le cose d'ogni specie che sono in servigio del corpo, alla verità ed all'essenza partecipan meno che non tutte le specie di quelle che sono in servigio dell'anima?

Molto meno.

E lo stesso corpo non credi tu sia in questa medesima condizione in confronto dell'anima?

Certamente.

Quindi ciò che realmente è in sè stesso da più, empiendosi di quello che più tiene dell'essere, più realmente riempiesi che non ciò che da meno essendo, s'empie di quello che meno tiene dell'essere?

Come negarlo?

Per conseguenza se 'l piacere è nel riempiersi di ciò ch'è confacente a natura, quello che veramente riempiesi e di ciò che è veramente, più sicuramente e veramente ci farà godere vero piacere; dove che quello che meno del reale partecipa, in modo men vero e men sodo riempiendosi, non parteciperà se non ad un piacere men sicuro e men vero.

Di necessaria conseguenza, diss'egli.

Così quanti non praticano saggezza e virtù, essendo sempre 586 in mezzo a' banchetti ed altri tali piaceri, dimorano, come si pare, nella bassa regione, per indi trasportarsi in sino alla mediana; e così per tutta la vita vanno errando, e non mai trapassando alla regione superna, nè s'affisano, nè assorgono a ciò che in alto è veramente, nè di ciò che realmente è, si riempiono, nè gustano stabile e puro piacere mai; ma, a mo' di pecore,

sempre in basso guardando e a terra proni e su le mense, si pascono, grassi e sempre pronti a cuoprire lor femmine, e per l'intemperanza di tali libidini scalciando e dandosi delle corna e dell'unghie ferrate l'un l'altro s'uccidono, d'insaziata cupidigia infiammati, come quelli che di ciò che veramente è, nòn riempiono la loro miglior parte interiore.

Veramente, esclamò Glaucone, com'un oracolo tu ne annunzi, o Socrate, la vita del maggior numero degli uomini.

E cotestoro non si abbatteranno eziandio di necessità in piaceri commisti a dolori, simulacri che adombrano il vero piacere, e dalla loro rispettiva posizione soltanto traggon colore, da parere gli uni e gli altri vivissimi e ingenerar negli stolti furiosi amori di lor medesimi, fino a combattere per possederli, com'appunto pel simulacro di Elena, narra Stesicoro, si combattesse a Troia per l'ignoranza del vero (29)?

Di necessità, rispose, che loro deve accadere qualche cosa di simigliante.

Capo XI.

E ancora? non accade di necessità pur qualche cosa di simile, anco quanto alla parte dell'anima, in che l'iracondia risiede, cui dia opera a satisfarla sia per l'ambizione con la invidia, o vuoi con la violenza per l'amor del contendere, o vuoi anco con l'impeto dell'ira a cagione del difficile e furibondo carattere, andando dietro a soddisfazioni d'onore, di soprastare e d'ira senza nè ragione nè senno?

Lo stesso di necessità gli accadrà anco quanto a quella parte che lì.

Che dunque? dimanda'io: con piena fidanza possiam quindi dire, che i nostri desiderii stessi ambiziosi ed avari, se si lascin guidare dalla scienza e dalla ragione, e sotto la loro guida appetiscano i piaceri che la saggezza propone e consiglia, conseguiranno i più veri diletti che lor sia dato di conseguire, quasi abbiano a guida la verità, e quelli che loro son proprii, avvegnachè ciò che è ottimo per che che sia, è anche ciò che meglio gli è proprio?

Massimamente proprio al certo, diss'egli.

Quando intiera l'anima segue dunque la parte di essa che è capace della sapienza, nè in lei sorge sedizione mai, oltre che

ciascuna delle parti compie il suo proprio ufficio e si serba nella giustizia, ciascuna eziandio i suoi propri piaceri si gode, e massimi, e quant'è possibile dire verissimi.

587. Certamente.

Coladdove, quand'una dell'altre parti abbia il disopra, accade che nè essa trovi il suo proprio piacere, e le altre sieno forzate a dar dietro a straniero e non vero piacere.

Così è infatti, diss'egli.

Ora ciò che più dalla filosofia si dilunga e dalla ragione, non darà desso appunto effetti cotali?

Sicuramente.

E dalla ragione non si dilunga ciò stesso che dalla legge e dall'ordine?

Manifestamente.

Non sono le cupidigie amatorie e le tiranniche quelle che ce ne sono apparse le più distanti?

Certo.

E le meno, le regie e moderate?

Sì.

Massimamente, per conseguenza, dal vero e proprio piacere, cred'io, sarà lontano il tiranno, e quanto meno quest'altro.

Di necessità.

Nella men piacevole condizione dunque si passerà del tiranno la vita, e nella più gradevole quella del re.

Per forza.

Sa' tu, dimanda'io, di quanto la vita del tiranno è men piacevole di quella del re?

Se tu 'l dica, rispose.

Tre essendo, come a noi sembra, le specie de' piaceri, legittima una e due false, il tiranno che va al di là delle specie false e abbandona legge e ragione, va a convivere con diletti che gli sono servi e satelliti, nè è davvero facile a dirsi di quanto e' resti al disotto, se non forse a questo modo che qui...

In che modo? dimandò.

Il tiranno è terzo in ragion di distanza dopo l'oligarchico, perchè in fra mezzo ad essi era l'uomo del governo a popolo.

Sì.

Quindi con un'immagine tre volte più lontana dal vero di quella dell'oligarchico si troverà in compagnia il tiranno, se vero è quanto innanzi è stato discorso?

Così è veramente.

Ma l'oligarchico è pur sempre terzo a rispetto dell'uomo regale, se anche contiamo per un solo l'aristocratico e l'uomo regale.

Terzo in fatti.

Il triplo dunque del triplo, per esprimerlo in numeri, è lontano dal vero piacere il tiranno.

Pare.

Il fantasma del piacere tirannico quindi, nella misura della lunghezza, darà un numero piano.

Sicuramente.

Per la moltiplicazione per sè stesso pertanto e per l'innalzamento alla terza potenza si farà manifesto a quale distanza e' si trova lontano ([30]).

Manifesto sì, ma al calcolatore, rispose.

E non è egli vero che dov'uno, rovesciando il conto, facciasi a dire quanto per la verità del piacere dista il re dal tiranno, troverà, a calcolo compiuto, ch'esso vive settecentoventinove volte più piacevolmente e in pari proporzione più tristo il tiranno ([31])?

Un immenso calcolo, diss'egli, tu ci tiri fuori per la differenza che è tra' due uomini, il giusto e l'ingiusto, quanto al piacere e al dolore. 588.

Tuttavia un numero vero, diss'io, e che perfettamente alla vita d'essi due corrisponde, se pure perfettamente si corrispondono tra l'una parte e l'altra i giorni e le notti e i mesi e gli anni.

Ma certo, diss'egli, che si corrispondono.

Or se di tanto l'uom giusto e da bene supera nel piacere il malvagio ed ingiusto, come nol supererà infinitamente nel decoro della vita e in bellezza e virtù?

Infinitamente di certo, per Giove, rispose.

Ebbene, seguita' io; poichè siamo arrivati a questo punto, Capo XII.

riprendiamo ciò ch'è stato detto da prima (32) e per cui siam venuti a questo punto: dicevasi che 'l fare ingiustizia tornasse a profitto del perfetto scellerato, purchè passasse per giusto. Non è stato detto appunto così?

Così appunto.

Or dunque, ripres'io, torniamo a ragionar con quel desso ora che siam rimasti d'accordo quali effetti abbiano tanto 'l fare ingiustizia quanto il praticare giustizia.

Ma e in che modo? dimandò.

Foggiando mentalmente, per via di discorso, un'immagine dell'anima, affinchè intenda quello che ha detto chi ha detto a quel modo.

Che immagine mai? dimandò egli.

Una di quelle, diss'io, che i miti ci danno come nature che anticamente esistevano, quali la Chimera e Scilla e Cerbero ed altre tali ben molte, che molte specie si dice in un solo corpo accogliessero.

Si dice in fatti.

Foggia pertanto una forma di fera diversa e dalle molte teste, che abbia tutti in giro capi d'animali domestici e di fiere selvaggie, e capace di mutarli a sua posta e farli di per sè nascere (33).

Per un terribile artista, diss'egli, l'opera è questa. Tuttavia da che più facile è plasmare a parole che non su la cera od altra simigliante materia, eccola fatta.

Ora poi un'altra forma di leone e un'altra d'uomo; ma di buon tratto più grande la prima, e inferiore sia la seconda.

Ciò, soggiunse egli, è più facile: eccole fatte.

Congiungi ora queste tre forme insieme, sì che in qualche modo siano una sola.

Sono in una congiunte, rispose.

Distendi poi esternamente su queste tre forme l'immagine d'un solo essere, quella d'un uomo, per guisa che chi non possa internamente vederlo, ma ne vegga soltanto l'involucro esteriore, lo prenda per un solo animale, per un uomo.

Anche questo è fatto, diss'egli.

Facciamoci ora a dir cui sostiene che a quest'uomo com-

mettere ingiustizia profitta, nè gli giova di praticar la giustizia, ch'e' non dice altro se non questo: che ad esso profitta d'afforzare, per via di buon pasto, la mala bestia diversa e il leone e le facoltà del leone, l'uomo invece lasciar morire d'inedia e renderlo debile, sì che lo trascinino a lor talento l'uno o l'altro de' due, e anzichè addimesticarsi l'uno con l'altro e passarsela da buoni amici, lasciar che si mordano e in continua guerra si mangin fra loro. 589.

Davvero, diss'egli, che verrebbe a dir questo chi fa le lodi del commettere ingiustizia.

E d'altra parte chi sostenga che utile è la giustizia, non viene egli a dire, che così s'ha da operare e così da parlare, che l'essere umano, il quale nell'uomo è rinchiuso, sia quant'è possibile, fortissimo, mentre della bestia dalle molte teste si prenderà pensiero al modo medesimo del buon colono, che alleva e mansuefà quelle le quali son miti, e le bestie feroci impedisce si propaghino, con l'aiuto della forza leonina, e di tutte poi in comune prendendosi cura le alleva, rendendole amiche in tra loro e a sè stesso?

Sì certo che da sua parte viene a dir questo chi dice della giustizia le lodi.

Ad ogni modo però chi alla giustizia tributi encomi, dirà il vero, e chi all'ingiustizia, menzogna. Perchè, vuoi che si guardi al piacere, o al buon nome, od alla utilità, l'encomiatore della giustizia è nel vero; e chi la vitupera, nè dice cosa che stia, nè sa quel che vitupera.

No da senno, parmi, rispose.

Con le buone pertanto facciamo di persuaderlo, da che non è volontario il suo errore, per via di dimande: il mio brav'uomo, ciò che si ritiene per onesto e per turpe, non è tale appunto per ciò che l'onesto alla parte umana, o se vuoi meglio alla parte divina, l'animalesca sommette della nostra natura, dove che ciò ch'è turpe la parte mite alla selvaggia fa serva? Assentirà egli, o come ci potrà dare risposta?

Certo che assentirà, diss'egli, se mi dia ascolto.

È egli dunque possibile, seguitai, che ad uno dal prendersi oro ingiustamente venga profitto, se proprio gli accade qual-

che cosa come sarebbe a dire, che chi l'oro si prende la parte migliore di sè medesimo sommette alla servitù della parte sua che è più trista? Se per prendersi l'oro avesse da mettere in servitù il figlio o la figlia sua, e darli in mano d'uomini feroci e malvagi, no certo ch' e' non n'avrebbe profitto, neppure se a questo prezzo ne ricevesse moltissimo; ora se la parte sua più divina fa serva a quella che è più lontana da dio e la più impura, nè sente d'essa misericordia, come non sarà egli di gran lunga più misero, e con molto più grave danno non riceverà egli la largizione dell'oro, che non Erifile ([34]) la quale, a prezzo della vita dell'uomo suo, s'ebbe il monile?

590.

Sì certo molto di più, soggiunse Glaucone, ch'io ti risponderò invece di lui.

Capo XIII.

Non credi tu che per questo appunto sia stata sin da antico la incontinenza vituperata, perchè in essa si rilassan le briglie oltre misura a questo terribile e grosso e multiforme animale?

Manifestamente, diss'egli.

L'arroganza e l'irritabilità del carattere non s'hanno per ciò stesso in dispregio, che in esse vien su e si sviluppa scompostamente la natura leonina e del serpe?

Appunto.

La lussuria e la mollezza non si biasimano invece per l'indebolirsi e 'l rilassarsi di questa stessa natura, onde poi procede l'ignavia?

Come negarlo?

E ancora? L'adulazione e la bassezza dell'animo, perchè lo stesso principio, cioè l'irascibile, sommettono a questo mostro turbolento, e vuoi per amor di guadagno, vuoi per altre cupidigie infamemente vessandolo, fin dalla più tenera età di leone mutano in scimmia?

Da vero, diss'egli.

Esercitare arti illiberali e mestieri manuali perchè mai credi tu che ne apporti disdoro? Per altro forse direm noi, se non per questo, che uno ha da natura debole la parte migliore di sè, sì che non può degli altri animali che in lei sono, tenere il

governo: ma ad essi serve nè è buono se non a trovare i mezzi onde satisfarli (35)?

E' pare, rispose.

Affinchè dunque anche questo cotale sia governato da un reggitore, qual è quello che ottimo governa, no' diciamo ch'egli ha da esser servo obbediente dell'ottimo che ha in sè il divin reggitore, non ritenendo già che per suo danno egli abbia da prestare obbedienza, come Trasimaco riteneva che fosse per tutti quanti ad altri obbediscono, ma sì perchè è il meglio per tutti essere governati da un reggitore sapiente e divino, massime se questo s'abbia nel nostro interno, o se no che dal di fuori ci sopravvegli, affinchè, per quanto è possibile, simili siamo ed amici in tra noi e allo stesso regime soggetti?

E a diritta ragione, diss'egli.

E questo intendimento medesimo, seguita' io, mostra pure la legge, prestando il suo soccorso ugualmente a tutti quanti in uno stato s'accolgono. E non meno il governo che facciam de' fanciulli, e 'l non lasciarli liberi sino a tanto che in essi, come in un vero stato, non abbiamo costituito un reggimento, e dopo avere educato la parte migliore di noi medesimi, essa poniamo a custode e governatrice loro, e allora li mandiam liberi. 591.

Da vero che questo dimostra, diss'egli.

Come dunque, o Glaucone, e sotto quale rispetto potrem noi dire che giovi fare ingiustizia, darsi all'intemperanza, o commettere qual si sia turpitudine, onde, più tristo addivenendo, ritrarrebbe taluno o maggiori ricchezze o potenza maggiore?

A verun patto, rispose.

E come, dopo peccato, può egli giovare 'l restare occulto e non pagare del peccato la pena? Non è dunque vero che rimanendo occulto, eziandio peggiore addiviene, laddove di chi occulto non resta, ma è punito, la parte bestiale si calma e si mansuefà, e la mansueta si libera; e intiera l'anima a miglior natura adusandosi, come quella che per la intelligenza consegue la sophrosyne e la giustizia, prende più nobile abito che non il corpo, il quale forza e bellezza per la sanità conse-

gue, e di tanto più nobile di quanto l'anima è del corpo più nobile?

Certissimamente, diss' egli.

Quindi chi abbia fiore di senno, passerà la vita a ciò tutto inteso, avendo anzi tutto in onore quegli ammaestramenti che tale formino l'anima sua e gli altri spregiando?

Manifestamente, disse.

Oltre a ciò, seguitai, quanto al regime e al mantenimento del corpo, non che abbandonarsi alla parte animalesca e al piacere irrazionale e spendere in esso tutta la vita, nemmeno guarderà alla salute, nè darà pregio all' esser forte, bello e robusto, dove per la sanità non sia per praticar la sophrosyne, ma sempre si manterrà nella concinnità perfetta in grazia dell' armonia che ha da esser nell' anima (36).

Certamente, diss' egli, se abbia da essere nel vero senso musico (37).

E questo stesso accordo e armonia non cercherà pure nel possesso delle ricchezze? sì che la massa di esse, non lasciandosi vincere dal predicar che fa il volgo, non andrà di continuo aumentando, procacciandosi infinite molestie?

Io credo che no, rispose.

Ma piuttosto, diss'io, tenendo fiso il guardo all' interiore suo reggimento, starà in guardia, non v'accada sbilancio nè pel soverchiare nè per lo scarseggiare degli averi, e si governerà per modo che aumenti e spenda secondo sua facoltà.

Ed egli: benissimo.

In questa medesima considerazione avendo ugualmente gli onori, di quelli parteciperà e prenderà di buon grado piacere, 592. i quali estimi poterlo render migliore; quelli invece che siano per rompere l' ordine esistente nell' anima, fuggirà così nelle private relazioni come nella vita pubblica.

Ma se guardi a ciò, non vorrà occuparsi in uffici politici?

Pel cane, diss' io, nel suo stato, proprio di lui, sì e di gran cuore, ma forse non così nella patria sua, se non gl' incontri un caso affatto divino.

Intendo: diss' egli, tu parli dello Stato che siam venuti fon-

dando, ma che esiste solo nelle nostre parole, da che non credo si dia su la terra.

Ma nel cielo forse, esclamai, n'è proposto il modello cui lo voglia contemplare, e dopo contemplatolo farsene cittadino; del resto nulla monta, se tale Stato esista od esisterà mai; certo è che il saggio governerà questo solo, nè verun altro mai.

Bene è giusto, rispose.

ANNOTAZIONI

AL LIBRO IX.

(1) Cita e rende il nostro luogo Cicerone nel I. de Divinatione cap. XXIX. 60. «Sed sint falsa quædam, contra vera quid dicimus? quæ quidem multo plura evenirent, si ad quietem integri iremus. Nunc onusti cibo et vino perturbata et confusa cernimus. Vide quid Socrates in Platonis Politia loquatur. Dicit enim: 'Quum dormientibus ea pars animi, quæ mentis et rationis sit particeps, sopita langueat, illa autem, in qua feritas quædam sit atque agrestis immanitas, quum sit immoderato tumefacta potu atque pastu, exsultare eam in somno immoderateque iactari. Itaque huic omnia visa obiiciuntur a mente ac ratione vacua, ut aut cum matre corpus miscere videatur aut cum quovis alio vel homine vel deo, sæpe belua, atque etiam trucidare aliquem et impie cruentari multaque facere impure atque tætre cum temeritate et impudentia». Due volte poi accenna ad esso Plutarco de sent. prof. in virt. pag. 83 a. cap. XII. e de virt. et vit. pag. 101. a. cap. II. Cf. Wyttenbach Animadv. T. I. pag. 595.

(2) Cicerone l. c. § 61. «At qui salubri et moderato cultu atque victu quieti se tradiderit, ea parte animi, quæ mentis et consilii est, agitata et erecta saturataque bonarum cogitationum epulis, eaque parte animi quæ voluptate alitur, nec inopia enecta nec satietate adfluenti — quorum utrumque præstringere aciem mentis solet, sive deest naturæ quippiam sive abundat atque adfluit —, illa etiam tertia parte animi, in qua irarum exsistit ardor, sedata atque restincta, tum eveniet duabus animi temerariis partibus compressis ut illa tertia pars rationis et mentis eluceat et se vegetam ad somniandum acremque præbeat, tum ei visa quietis occurrent tranquilla atque veracia».

(3) Come lo Scoliaste ne avverte *σὺ καὶ ἐμοὶ ἐρεῖς* erano le parole che rispondeva chi ignaro d'una cosa, fosse interrogato da tale, che della cosa avesse piena cognizione.

(4) Elegante vivacità di locuzione che già colpì l'autore del *περὶ ὕψους*, il quale la riferì, aggiungendo nel cap. XLIV. 7. «come sogliono dire i sapienti».

(5) La interpretazione del luogo è stata variamente agitata tra

lo Stallbaum e l'Hermann. Noi, tenendo conto delle osservazioni loro, ci siam trovati vicini allo Schleiermacher e al Müller.

(6) La grazia tutta attica dell'espressione è perduta nella mia come nelle traduzioni dello Schleiermacher, del Teuffel e d'altri. Il νεωκορεῖν del testo è proprio spazzare il tempio, ed una volta fui tentato di usare qui il nostro modo fiorentino *far ripulisti*, ma ho temuto sentisse troppo di Mercato vecchio, essendo meno universale del *rein fegen* con cui l'ha reso il Müller.

(7) Ho studiato a conservare il libero movimento di questo periodo, che nel mio italiano offre forse più difficoltà che nel testo, il quale dallo scolio apparisce come fosse duro anche a gli antichi. Per la interpretazione, come il dotto lettore può facilmente vedere, mi sono attenuto allo Schneider.

Un fallo di stampa, tanto più deplorevole quanto il luogo è più difficile, voglia correggere la cortesia del lettore: In tutti questi atti, su le opinioni che fin da fanciullo s'era formato intorno all'onesto e al disonesto, e ch'egli riteneva come giuste, le nuove passioni, ora sciolte d'ogni ritegno, ancelle che sono d'amore, insieme con lui hanno il disopra.

(8) Lo scoliaste ci spiega il valore proverbiale di οὐδ' ἴκταρ βάλλει. Quando poi questo modo proverbiale non fu più inteso, qui malamente s'inserì παραβαλλόμενα, e la brutta glossa passò nella Stefaniana.

(9) A questo luogo ebbe l'occhio Plutarco nella sua scrittura An seni gerenda sit Respub. pag. 792. e cap. XVII.

(10) Di qui le parole di Luciano nel dialogo su l'abito filosofico che indirizza a Nigrino § 15. ὅστις δὲ πλούτου ἐρᾷ καὶ χρυσῷ κεκήληται καὶ πορφύρᾳ καὶ δυναστείᾳ μετρεῖ τὸ εὔδαιμον, ἄγευστος μὲν ἐλευθερίας, ἀπείρατος δὲ παρρησίας, ἀθέατος δὲ ἀληθείας, κολακείᾳ τὰ πάντα καὶ δουλείᾳ σύντροφος.

(11) La contrapposizione d'ὕπαρ ed ὄναρ è molto più viva che nella traduzione italiana non apparisca.

(12) Le parole di Platone richiamano a mente i versi dell'Ione d'Euripide: 633.

> τυραννίδος δὲ τῆς μάτην αἰνουμένης
> τὸ μὲν πρόσωπον ἡδύ, τἀν δόμοισι δὲ
> λυπηρά· τίς γὰρ μακάριος, τίς εὐτυχής,
> ὅςτις δεδοικὼς καὶ παραβλέπων βίον
> αἰῶνα τείνει;

Il Wyttenbach ravvicinò al nostro anche un luogo d'Isocrate nell'epistola ad Iasonis filios pag. 420 ed. Reiske cap. IV. § 12.

(13) Seneca imitò allargandolo tutto questo luogo platonico nel I. de clementia cap. 24 § 1.

(14) Luogo agitato dalla critica. Già lo Stefano mutava l'αὐτῶν in αὖ τῶν; il van Prinsterer nella Prosopographia Platonica vuole che l'οὐδὲν δεόμενος si muti in οὐδὲν δεομένους non giovando ad essi la manumissione, mentre, nella condizione supposta, l'opera loro è massimamente necessaria al padrone. Io mi sono tuttavia attenuto al Ficino.

(15) Anche qui s'è affaticata la critica per mettere in miglior luce il τοῖς τοιούτοις κακοῖς, che taluno voleva mutare in genitivo dipendente da πλείω, altri supponeva fosse andata perduta la preposizione ἐν, ma che veramente può ritenersi tale qual è dato da mss. come un dativo causale. Dalla traduzione poi apparisce a chi la riscontra, che nel seguito ho accettato la ottima lezione del ms. Vaticano 226 μὴ ὡς ἰδιώτης καταβιῷ.

(16) «Neque frustra præstantissimus sapientiæ firmare solitus est si recludantur tyrannorum mentes, posse adspici laniatus et ictus; quando, ut corpora verberibus, ita sævitia, libidine, malis consultis animus dilaceretur». Così al nostro luogo accennava Tacito nel VI. degli annali cap. 6 dopo riferita la lettera di Tiberio al Senato.

(17) Pag. 576 a. e seg.

(18) Con l'Hermann e col Wiegand ritengo che qui si accenni a giudice de' giuochi ginnici.

(19) Il giuoco di parole ὁ Ἀρίστωνος υἱὸς τὸν ἄριστον nella traduzione è necessariamente perduto.

(20) Riscontra il capo II. del libro VIII. pag. 544-545.

(21) «τί οἰώμεθα pro ποιώμεθα præclara est Graseri conjectura, Spec. advers. p. 23., Wiegando quoque in Zimmermanni Diario Antiq. vol. IX. pag. 542 probata, quam vel Stallbaumaniæ μὴ οἰώμεθα præferri elementorum similitudo jubet; nec τί οἰόμεθα legi necesse est quamquam in illis literis etiam optimum codicem errare Schneiderus observavit». C. F. Hermann.

(22) Non ostante l'emendamento, di cui nella nota antecedente, il luogo è certamente guasto, nè facile a ristabilire. La risposta di Glaucone è prova certa del guasto nel testo quale ci è giunto.

(23) Anche qui e lo Stefano e il van Prinsterer hanno tentato emendare, nè certo il luogo è perfettamente sano.

(24) È una locuzione proverbiale che ho tradotto studiatamente alla libera per darle un po' di colore di proverbio. Come in fatti ne attestano i Lessicografi antichi, questa locuzione era d'uso comune ne' simposii, dove il terzo cratere apprestato a' bevitori era sacro con formula olimpica a Giove Salvatore.

Cf. il Carmide cap. XV. pag. 467, e la nostra nota 32 a quel luogo.

(25) Lo Stallbaum ritiene che Platone qui accenni al Filebo, ma temo non sia facile dimostrarlo.

(26) Cf. Filebo pag. 51. c.

E Aristotile nel X. degli Etici a Nicomaco cap. 2 pag. 1173 col. 2. ediz. di Berlino: τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς· ἄλυποι γάρ εἰσιν αἵ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὀσφρήσεως.

(27) Lo Schleiermacher, a meglio mettere in corrispondenza i termini di comparazione, propose emendare καὶ τὸ ἄλυπον οὕτω πρὸς λύπην ἀφορῶντες. Nè in vero senza buona ragione.

(28) «P. 585. c. ἀνομοίου ex conjectura scripsi pro ἀεὶ ὁμοίου, in quo vel articulo ægre careas, sententiam autem haud scio an prorsus contrariam ejus habeas quam et reliquus loci tenor et doctrinæ ratio flagitat. Nimirum eam essentiam, quæ ad semper idem pertinet, vulgata non essentiæ magis quam scientiæ participem esse narrat; quod ne ita accipias, quasi cum ipsa essentia scientiam conjunctam habeat, vetant sequentia, ubi veritate pariter ac essentia deterior audit; atqui scientia eorum tantum est quorum eadem semper condicio constat; si qua igitur οὐσία et scientiæ et veritatis minus particeps dicitur, non τοῦ ἀεὶ ὁμοίου sed τοῦ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ esse debet». C. F. Hermann.

(29) Il lettore ricorda come alla volgare tradizione, per la quale spiegavasi la palinodia di Stesicoro, già il Nostro accennasse nel Fedro pag. 243 riferendo anche i primi versi della Palinodia medesima.

Cf. Le note 58, 59 al Fedro, pag. 236, 237 del vol. III.

(30) Anche di questo luogo matematico hanno lungamente e variamente scritto gli espositori di Platone incominciando dal Barozzi nella scrittura citata alla nota 12 del precedente libro. E dopo lui lo Schleiermacher, lo Schneider, il Cousin, lo Stallbaum, il Susemihl, il Müller, il Prantl e quanti sono moderni traduttori ed espositori di Platone. Ma essendoci dato chiaramente il resultato del calcolo, questo non offre le difficoltà dell'altro luogo per la intelligenza. Concordando affatto col Prantl, ho interpretato: la distanza del tiranno dall'uomo che regalmente regna, è $=3\times3=9$; ma la distanza del grado di felicità ond'essi godono, non corrisponde a questo semplice rapporto, sibbene è rappresentata dalla superficie di questa stessa distanza, onde il rapporto $1:9\times9=1:81$. Per ciò poi ch'esso rappresenta la vita tutta quanta, la quale dispiegasi, a così dire, in tutte tre le dimensioni, è portato alla terza potenza; quindi $1:9\times9\times9=1:729$. Questo numero 729 che è poi dato esplicitamente è, meno una sola unità, il doppio di 365 o della lunghezza dell'anno, al che accenna il giuoco di parole che segue in appresso. Il grosso della difficoltà è nella conversione della felicità in quadrato e poi ne' rapporti del cubo; e di ciò gli espositori di Platone si sono ingegnati di dar diversa ragione. Per molti, ella è quasi un esempio destinato a significare con una espressione aritmetica che poi diviene geometrica, la grande

superiorità della felicità del re a fronte di quella del tiranno; ad altri, tra' quali è lo Schleiermacher, parve invece un giuoco onde s'accenni a differenza di condizione tra' due uomini, pur avendo ambedue la stessa misura della vita: «auch dieses kann uns nur als eine bedeutungslose Spielerei erscheinen, scrive lo Schleiermacher, da die zwischen beide gestellten Männer mit ihrem Leben doch auch unter demselben Zeitmaasse stehen, eine ebenso angemessene Zahl aber nicht erhalten würden». Contro questa interpretazione e contro il modo di spiegazione di tutto il luogo disputò a lungo lo Schneider nella prefazione al vol. 3. della sua edizione della Repubblica pag. LXXXIII. e seg. sostenendo «virum in mathesi diu multumque versatum similitudine quadam rerum ductum in hanc se viam contulisse, ut differentiae inter regem et tyrannum magnitudinem quam maxime insignem redderet, ipse a vulgo tyrannos felices prædicante quam longissime recederet eaque, quæ super his disputata essent, in animis et memoria hominum quam altissime imprimeret. Præterea virtutem reconditam septingentorum undetriginta numeri non in vulgus efferre, sed doctis et familiaribus significare hoc dato commodissimo loco voluisse et propterea illum, potius quam alium, qui ex tripli triplo exsisteret, elegisse videtur». Per lo Stallbaum invece la ragione sta in ciò: che «quum libro octavo atque nono uberrima disputatione τὸ ποιόν sive qualitatem felicitatis et infelicitatis variorum imperiorum illustraverit, tum hoc loco etiam τὸ ποσόν sive quantitatem eiusdem indicavit quod profecto ad rem præsentem longe fuit gravissimum ut denique hac quoque ex parte constaret certius, quantum iustitia iniustitiæ felicitatis nomine antecelleret». Più dritto degli altri ha visto per nostro avviso il Susemihl nel II. vol. della sua Genet. Entwickelung d. Plat. Phil. alla pag. 244.

«Die absteigende Stufenfolge der fünf im Obigen gezeichneten Charaktere ist nun auch die ihres Abstandes von der wahren Glückseligkeit. Platon führt dies genauer in einer Weise aus, die auf den ersten Anblick allerdings wieder befremdend, aber bei näherer Betrachtung doch keineswegs eine so seltsame blosse pythagoreische Zahlenspielerei und am Wenigsten für den Zusammenhang so entbehrlich ist, wie man wohl neuerdings geglaubt hat. Es liegt das Missverständniss nahe, als ob diese Stufenfolge des Abstandes eine regelmässige wäre, und diese Auffassung könnte auch unser Einer wohl so ausdrücken, dass der tyrannische Charakter fünfmal unglückseliger sei als der philosophisch-aristokratische oder monarchische, ohne sich dadurch den Verdacht pythagoreischer Sympathien zuzuziehen. Diesem Missverständniss musste nun Platon vorbeugen und darauf aufmerksam machen, dass vielmehr jede der unteren Stufen unverhältnissmässig immer tiefer sinkt. Sind schon die Freuden des Ehrgeizigen oder Timarchischen und des Gewinnsüchtigen oder Oligar-

chischen nur unächte (νόθοι), so gehen die beiden andern Charaktere und zumal der tyrannische noch über diese hinaus und jagen blossen Schattenbildern (εἴδωλα) auch nur von ihnen nach. Denkt man sich daher den Abstand von der wahren Glückseligkeit als eine Linie (oder Länge), so muss man, da gerade in der Mitte dieser Glieder das blosse Trugbild beginnt und diese Mitte das dritte Glied nach beiden Enden zu bildet, wenn man den Abstand aller dieser Glieder einmal in Zahlverhältnissen ausdrücken will, diese Linie zunächst auf die Hälfte und dann auf das Drittel und dies Drittel abermals zuerst auf die Hälfte und dann wieder auf das Drittel verkürzen, so dass der Tyrannische somit nicht fünfmal, sondern neunmal unglückseliger wird. Ja, man kann diesen Abstand getrost als ein Product zweier und selbst dreier Dimensionen, also als Fläche und Körper betrachten oder jene Zahl quadriren und sogar kubiren. Und die so zuletzt entstehende Zahl 729, meint Platon, sei gerade besonders passend, weil das Leben aller Menschen in der Zeit und den bestimmten Theilen derselben, Tag, Nacht, Monat, Jahr verläuft und gerade in jener Zahl alle diese Zeitmasse enthalten sind, um nach ihnen den Abstand der Glückseligkeit jener beiden Charaktere von einander zu bezeichnen. «Denn ungefähr der sovielste Theil vom Jahre ist der Tag oder die Nacht und vom Monate die Stunde und vom Tage die Minute [1]», so dass also mit andern Worten die Glückseligkeit des Tyrannen da nach Minuten, wo die des Philosophen nach Tagen zu zählen ist u. s. w.

(31) Avverti qui la studiata inversione de' termini, della quale pare si compiaccia Platone, quasi a tenere meglio desta l'attenzione del suo lettore.

(32) Si ritorna alla sentenza sostenuta da Trasimaco, sebbene qui non si nomini, nel lib. I. pag. 349 e seg. Poco appresso accenna ad esso personalmente.

(33) Questa forma allegorica ha avuto nell' antichità una grande

1) Worte von Schneider Uebers. S. 313., dessen vortrefflicher Erläuterung dieser Stelle, wie er sie genauer in der angef. Ausg. III. Praef. S. XCII. — CXV. mit einer trefflichen Uebersicht und Würdigung aller sonstigen Erklärungen entwickelt hat, ich im Bisherigen durchaus gefolgt bin. Ich will dabei nicht leugnen, dass Platon auch die Schaltperiode oder das sogenannte grosse Jahr des Philolaos (s. über dasselbe Böckh Philolaos S. 133 flg.) von 729 Schaltmonaten im Auge gehabt haben kann (Wiegand Uebers. S. 506 f. Anm. Martin *Révue archéologique* XIII. S. 268.); aber, wie seine Ausdrücke beweisen, doch höchstens nebenbei. 729 ist auch das Quadrat von 27, d. h. derjenigen Zahl, welche den Abstand des entferntesten Planeten, des Saturnus, von der Erde, mithin die höchste Saite der Sphärenharmonie anzeigt.

celebrità, tante ne sono le imitazioni e tanti i luoghi che ad essa accennano. Cito tra gli altri Galeno de Hipp. et Plat. Dogm. VI. pag. 298 ed. Bas. Temistio in Gratian. pag. 169. c. Sinesio Dion. pag. 39 de Regno pag. 11. Iamblico Adhort. ad phil. pag. 30 e 84 ed. Kiessling e il Crisostomo Om. III. Quanto poi a queste forme allegoriche abbastanza frequenti in Platone confronta il lib. IV. di questo medesimo dialogo, il Fedro a pag. 246 a e 230. a e il Politico a pag. 309.

(34) Il mito d'Erifile, l'*avara moglier* d'*Amfiarao*, come la chiamò il Petrarca, la quale per un aureo monile tradì il nascondiglio del marito, forzandolo a partire per la guerra di Tebe, ci è narrato nell'Odissea λ. v. 395 e seg., da Pindaro nella IX Nemea v. 37 seg., da Pausania nel X. cap. e da Apollodoro III. 6. 2.

(35) L'Ast dietro lo Stefano giudicò non genuino il δύνηται che danno tutti i mss., ma con l'Hermann, lo Schneider e lo Stallbaum a me pare da ritenersi.

(36) Il φαίνηται che l'Hermann chiuse tra parentesi «quod ab eo demum adjectum esse apparet qui participii ἁρμοττόμενος eandem quam præcedentium βλέπων et πρεσβεύων structuram esse parum intelligeret» nella traduzione è affatto soppresso.

(37) Cioè avente in sè la piena armonia di tutte le facoltà. Cf. lib. III. pag. 403. c. seg. e pag. 412. a.

LIBRO DECIMO

SOMMARIO DEL LIBRO X.

La peregrinazione delle anime alle fauci della terra e del cielo. Ascensione e discensione delle anime. Il giudizio finale. I giusti che ascendono a destra, gl'ingiusti che precipitano a sinistra. La peregrinazione millenaria e i suoi periodi, onde la misura del premio e della pena. Le anime insanabili e de' tiranni. L'accolta delle anime che, compiuto il millennio, tornano alla vita. Le Parche e il fuso della Necessità. Il sorteggio delle condizioni della vita. Il passaggio della pianura di Lete e l'onda d'Amelete. Il ritorno alla vita che ciascun'anima si è scelta, pag. 614. a. - 621. a. La esortazione alla pratica della giustizia pel nostro bene, per essere cari a dio e per conseguire felicità, pag. 621. b. c. d.

DELLA REPUBBLICA

LIBRO DECIMO

Cap. I
Stef. vol. II.
pag. 595.

Veramente, ripresi a dire, se per molti altri rispetti io considero che affatto secondo dritta ragione no' abbiam posto dello stato le fondamenta, massimamente quando ripenso ciò che abbiamo in proposito della poesia stabilito, l'affermo ([1]).

Quanto a che? dimandò egli.

Quanto al non dovervisi ammettere poesia imitativa soltanto; com'anzi ella non abbia da ammettervisi, vie meglio chiaro ora apparisce, siccome parmi, da che distintamente di cadauna parte dell'anima è stato discorso.

Come ciò?

Per dirlo a voi, che già non mi denunzierete dinanzi a' poeti tragici e a gli altri tutti che s'occupano nell'imitazione, pare venga da essa vero e proprio danno per l'anima di quanti, prestandole ascolto, non abbiano a rimedio la esatta cognizione di ciò ch'ella è veramente.

Da che mai pensiero sei spinto, dimandò egli, a parlare in tal guisa?

Bisognerà bene che 'l dica, risposi, sebbene un certo affetto e la reverenza ch'io m'ho per Omero sin da fanciullo, mi vieta di favellare. E' parmi pertanto che di tutti questi tragici egregi e' sia il duca e maestro ([2]); ma dell'uomo non è da fare più alto conto che della verità ([3]), e quindi com'ho detto bisognerà bene ch'io parli.

Benissimo, esclamò egli.

Sta' dunque a sentire, o piuttosto rispondimi.

Interroga.

La imitazione in generale, sapresti dirmi che sia? chè io stesso ben non comprendo ciò ch'è 'l proposito suo.

E l'avrò dunque, rispose, da comprender io?

Nessuna meraviglia, diss'io: accade bene che molte cose 596. sian prima vedute da' loschi, che non da coloro i quali hanno acuta la vista (4).

Così è in fatti, diss'egli; ma alla tua presenza non sarei buono di trovar ardimento a dire di che che mi paresse. Vedi tu piuttosto.

Vuoi tu dunque che incominciamo da questo punto la indagine nostra secondo il metodo usato? Una sola idea (5) siam soliti infatti d'ammettere per cadauno de' molti obbietti esistenti, cui applichiamo un medesimo nome: non intendi tu?

Sì che intendo.

Prendiamo pertanto quale tu voglia di questi molti obbietti. Per esempio, se vuoi, di letti e di tavole ve n'ha gran numero.

E chi direbbe che no?

Ma di tali mobili le idee sono certamente due sole, del letto una, ed una della tavola.

Sì.

E non siam usi di dire che l'artefice il quale costruisce l'uno e l'altro di questi mobili, fa il letto o la tavola, onde noi ci serviamo, fisandosi nell'idea dell'uno o dell'altra, e così ugualmente quanto a gli altri? chè quanto all'idea non la costruisce artefice veruno: non è egli così?

No da vero.

Or guarda con che nome tu chiami questo cotale artefice qui?

Quale?

Quegli che solo fa tutte cose che fanno i singoli artefici.

Tu accenni ad un terribile ed ammirabile uomo.

Aspetta, chè ben di più avrai da dire in appresso. Perchè questo stesso operaio non solo è capace di costruire ogni fatta

utensili, ma fa anche ogni maniera di prodotti della terra, e fabbrica tutte specie d'animali, e le altre e sè stesso, ed inoltre la terra, il cielo e gli dei e quanto nel cielo si trova e sotterra nell'Ade, tutto è opera sua.

L'ammirabile sapiente, diss'egli, a cui accenni!

Non ci credi? esclamai: or mi di': credi tu che affatto non si dia artefice cotale, ovvero che in certo modo si dia un autore di tutto ciò, e in certo altro non diasi? E non t'accorgi come potresti di tutto ciò venire a capo in certo modo tu stesso?

E qual'è mai, dimandò, questo modo?

Non difficile, ripres'io, anzi tale che spesso e speditamente si pratica; anzi al momento, se voglia, prendendo uno specchio e per ogni parte girandolo; e al momento tu farai il sole e gli astri del cielo, e poi all'istante la terra, e all'istante te stesso e tutti gli altri animali e tutte quante le suppellettili e le piante e le cose tutte, ond'era or ora discorso.

In apparenza sì, rispose, ma non già che esistano veramente.

Benissimo, diss'io, tu entri nel mio pensiero a dovere: e di questa fatta artefici delle parvenze egli è appunto il pittore.

Non è così?

Chi direbbe che no?

In fatti tu mi dirai ch'e' non fa nulla di vero, cred'io. Ma pure in qualche modo anche il pittore fa un letto. Non è così?

Certo, rispose, e' fa l'apparenza d'un letto.

E che fa allora il fabbricante di letti? Non ha' tu detto testè ch'e' non fa la idea stessa che sostenevamo essere propriamente il letto, ma un determinato letto? (Cap II. 597.)

L'ho in fatti affermato.

E se non fa ciò che è in sè e per sè, non è vero ch'e' non fa ciò che è veramente, ma qualche cosa che assomiglia a ciò che è veramente, ma che pur tale non è; e chi si faccia ad affermare che piena ed intiera sia l'opra del fabbricante di letti o di qual altro voglia artefice manuale, rischia che al ver non s'apponga?

Così almeno la penserebbero coloro che s'occupano in queste cotali disputazioni.

Nessuna meraviglia dunque se cotali opere ci riescano a nulla ragguagliate alla verità.

No davvero.

Vuoi dunque, seguitai, che dopo tutto ciò ci facciamo a ricercare che mai imitatore è costui?

Se ti piace, diss'egli.

Non abbiam noi qui tre letti: uno è quello che esiste realmente e del quale, com'io credo, noi diremo autore Iddio: o chi altri?

Verun altro, cred'io.

Un altro quello cui fa l'artefice.

Sì, rispose.

Ed uno quel del pittore. Non è così?

Sia pure.

Il pittore così, il fabbricante e Iddio, tutti tre presiedono a tre specie di letti.

Sì tutti tre.

Quanto a Dio, vuoi che non abbia voluto altrimenti, vuoi una necessità che gli s'imponesse di non fare essenzialmente che un solo letto, uno solo ne ha fatto, il letto che è. Due o più nè furono da Dio procreati, nè fia ch'ei li procrei.

E perchè? dimandò.

Perchè, diss'io, s'e' ne facesse soli due, ne comparirebbe subito un terzo, del quale ambidue gli altri avrebber l'idea, e così quello sarebbe il vero letto e non già gli altri due.

A diritta ragione, diss'egli.

Or questo sapendo Iddio, com'io credo, e volendo essere l'autore del letto che è in sè e per sè, e non già di questo o quel letto, nè essere un fabbricante di letti, egli stesso fece il letto che uno è essenzialmente.

È probabile.

Vuoi dunque che lo chiamiamo il naturale autore di esso (6) o con qualche altro simigliante nome?

Giusto gli quadra, rispose, dappoichè essenzialmente ed esso il letto e le altre cose tutte egli ha fatto.

E con che nome l'operaio? nol chiameremo forse l'artefice del letto?

Sì.

Ed anco il pittore, artefice e costruttore di esso?

No davvero.

E come lo chiamerai a rispetto del letto?

Oh questo, diss'egli, parmi di potertelo dire benissimo: imitatore di quello, ond'eglino sono gli artefici.

Ebbene dunque, diss'io, a colui che per l'opera sua di tre gradi dista da ciò che è realmente, tu dai nome d'imitatore.

Per l'appunto, rispose.

Così dunque anche il tragedo, in quanto è imitatore, si trova a tre gradi dal re e dalla verità, e così pure gli altri imitatori tutti quanti.

Così pare.

Eccoci pertanto quanto all'imitatore d'accordo; or mi di' del pittore anche questo: ti par egli ch'e' si proponga d'imitare cadauna cosa, quant'ella è in sè, ovvero ne' prodotti degli artefici? 598.

Le opere degli artefici imita, rispose.

E quali elleno sono, o quali appariscono? Spiegami pur questo punto.

Che intendi di dire? dimandò egli.

Ecco: un letto, secondo che un lo riguardi di traverso o di fronte, o per qual si voglia altro modo, non è affatto diverso in sè stesso, nè per nulla si diversifica, ma pur diverso apparisce? e le altre cose tutte ugualmente?

Così è in fatti, rispose; paiono, ma diverse affatto non sono.

Pon mente ora a quello ch'io dico: la pittura per quale de' due intendimenti è ella fatta? forse per ritrarre ciò che è qual esso è veramente, o per ritrarre l'apparenza quale ci si appresenta, per ciò che imitazione ella sia dell'apparenza anzichè della verità?

Dell'apparenza, rispose.

Lontana dunque dal vero è quest'arte dell'imitare e per ciò ritrae tutte cose, perchè prende soltanto una piccola parte di cadauna di esse che n'è l'immagine. Per esempio il pittore

ci dipingerà il calzolaio, il fabro o qual altro artefice voglia, non s'intendendo per nulla dell'arti loro; ma pure, se sia buon pittore, i ragazzi e gli stolti, dipingendo un fabro e mettendolo in mostra da lungi, riuscirà a trarre in inganno, fino a parer loro che un fabro sia veramente.

E come no?

Ciò stesso pertanto, o amico, cred'io, che s'abbia da pensare di tutti quanti sono di questa fatta medesima. Se un tale ci venga ad annunziare che s'è imbattuto in un uomo instrutto in tutti i mestieri, e delle cognizioni che partitamente ciascuno possiede, in pieno e più sicuro possesso che non qualunque altro si sia, bisognerà rispondergli ch'egli è un da ben uomo, il quale addatosi, come pare, in un ciarlatano imitatore valente, se n'è lasciato ingannare a segno da parergli sapientissimo, per non esser buono egli stesso a distinguere la scienza dall'ignoranza e dall'imitazione.

Verissimo, diss'egli.

Cap. III Dopo ciò, ripresi io, non s'ha da fare un po' di considerazione in proposito della tragedia e del padre di essa Omero, sentendo dir da taluni, ch'essi i poeti di tutte le arti han cognizione e di tutte le cose umane che il vizio e la virtù concernono, ed ugualmente di tutte le cose divine; ch'egli è necessità al buon poeta, s'abbia da trattar bene ciò ch'e' tratta, di certa scienza trattarne, o che altrimenti non è da tanto da trattarne (7). Mestieri è quindi di considerare se in questi tali imitatori imbattutisi, non se ne siano lasciati ingannare cotestoro i quali vanno così ragionando, e se, nel vederne le opere, (599.) loro non sfugga, che di tre gradi distano dalla verità e come le son facili a fare cui ignori la verità; parvenze in fatti son le opere loro e non già vere realtà; e inversamente s'eglino parlin da senno, e se veramente intendano i buoni poeti quello, onde pare al volgo ch'essi parlino bene.

Questo appunto, diss'egli, è da ricercare.

Credi tu che se uno fosse ugualmente capace di fare tanto l'obbietto imitato quanto la imitazione di esso, si darebbe con ogni studio a metter fuori immagini, e in ciò stesso si proporrebbe quasi l'ottimo fine della vita sua?

Non credo.

Ma dov'ei fosse veramente nella piena conoscenza della verità delle cose che imita, molto più volentieri metterebbe tutto 'l suo studio in fare quelle cose medesime che non nelle loro imitazioni e s'industrierebbe di lasciare molte bell'opere a ricordo di sè, preferendo piuttosto avere da meritarsi che non di fare egli stesso l'encomio.

Lo credo bene, rispose: pari non ne ritrarrebbe in fatti nè l'onor nè il profitto.

Quanto alle altre cose tutte adunque non ci faremo a dimandar stretto conto nè ad Omero nè ad altro qual si sia de' poeti, quand'uno, per esempio, la faccia da medico e non sia se non imitatore de' discorsi de' medici; se cioè poeta veruno vuoi antico o moderno si narri, che, com'Asclepio, abbia restituito a taluno la sanità, o s'abbia lasciato allievi in medicina, come quegli ne lasciò esperti i suoi discendenti (8); nè così gl'interrogheremo quanto alle altre arti, ma lasceremo tali dimande da parte. Ma quanto a quelle importantissime e bellissime cose, onde Omero s'accinge a parlare, le guerre, la condotta degli eserciti, il governo degli stati e l'educazione dell'uomo, giusto è d'interrogarlo dicendogli: Omero carissimo, se proprio non sei a tre gradi di distanza dalla verità per ciò che la virtù concerne, e artefice dell'immagine d'essa (9), quale noi abbiam definito ogni imitatore, ma ne sei anco solo di due gradi lontano ed hai abilità di conoscere quali instituzioni formano migliori o peggiori gli uomini, vuoi nella pubblica o nella privata vita, dinne, quale mai degli stati s'ebbe per te un miglior reggimento, come da Licurgo Lacedemone, e da altri molti ben molti altri e grandi e piccoli stati; quale stato ti vanta (10) il suo ottimo legislatore e proclama essere stato beneficato da te? Vantano Italia e Sicilia Caronda, e noi Solone; quale te vanta? Sa' tu dirmene uno?

Io credo che no, rispose Glaucone; nè certo ciò dicesi da gli Omeridi stessi (11).

E allora qual guerra sotto esso Omero, vuoi che la conducesse egli stesso o di consiglio giovassela, ben guerreggiata ricordasi? 600.

Veruna.

O se no, si ricordan di lui, quali del sapiente per la vita pratica ([12]), molti ed ingegnosi pensamenti intorno alle arti o ad altre cose, come di Talete Milesio ([13]) e d'Anacarsi lo Scita ([14])?

Niente affatto di tale.

E allora se non per la vita pubblica, in privato almeno si narra sia stato Omero moderatore della educazione di taluni, i quali se lo siano avuto caro per la famigliar consuetudine, ed abbiano poi lasciato a' futuri una specie di traccia della vita omerica, com'appunto per questa stessa ragione s'ebbe sopra gli altri in amore Pitagora, e anc'oggi i successori suoi, che proclamano la regola Pitagorica ([15]) per la vita, tra gli altri tutti paiono andare distinti?

Nulla nemmeno di questo, rispose, si dice; perchè forse quel Creofilo, o Socrate, che fu l'amico d'Omero, pe' suoi costumi eziandio più ridicolo apparirebbe che non pel nome, se è vero quanto si narra in proposito d'Omero ([16]): parlasi infatti d'una gran negligenza verso di lui da sua parte insino a che visse.

Cap. IV. Così dunque si va dicendo, ripres'io. Ma credi tu, o Glaucone, che se Omero fosse stato abile veramente ad educare uomini ed a farli migliori, come quegli che piena conoscenza di tali cose avesse avuto, anzi che saperle imitare, non si sarebbe fatto di molti amici e non sarebbe stato onorato ed amato da essi? E che? Protagora da Abdera e Prodico Ceio ed altri ben molti i contemporanei loro son buoni di far persuasi, per via di privati convegni, che non saran da tanto di governare nè la casa nè la città loro ([17]), se essi medesimi alla loro educazione non preseggano, e per cotale sapienza in sì grand'amor son tenuti, che solo manca siano portati in giro su le teste de' loro amici; e Omero invece i contemporanei suoi, se pure era buono ad avviare gli uomini nel cammino della virtù, ossivvero Esiodo lasciavano andare intorno rapsodeggiando ([18]) nè sentivano d'essi desio più che dell'oro nè obbligavanli a restare in casa con loro, e dove non li riuscissero a persuadere, non si mettevano nella lor disciplina, dovunque andas-

sero, sino a tanto che del lor magistero avessero appreso abbastanza?

Parmi, o Socrate, rispose, tu dica affatto il vero.

Stabiliamo dunque che tutti quanti si danno a poetare, incominciando da Omero (19), sono imitatori delle immagini della virtù e dell'altre cose che trattano, ma alla verità non attingono? Come dicevamo testè, un pittore farà un calzolaio che paia esser tal quale, senza ch'e' s'intenda un bel nulla dell'arte del calzolaio, a quelli che pure non se ne intendono, e 661. che lo riguardano nella figura e ne' colori?

Appunto.

Allo stesso modo, cred'io, anco que' che fa versi, una specie di colore direm che distende di cadaun'arte, per via di nomi e di verbi, pur non s'intendendo se non dell'imitare, sì che a gli altri della sua specie medesima e che guardano soltanto alle parole, par bene che parli, vuoi che tratti dell'arte del calzolaio, in versi che abbian numero ed armonia, o vuoi della condotta degli eserciti o di che che altro si sia: sì gran fascino (20) ha di natura sua la poesia! Ma quando poi spogliate del colorito musicale l'opere de' poeti si leggano per loro stesse, credo bene tu sappia quali esse appariscano. Senza dubbio l'hai già avvertito.

Certo, rispose.

Non ti somiglian, diss'io, a' volti degli uomini fiorenti, ma non belli, che c'incontra vedere quando il fiore della giovinezza sia già passato per essi (21)?

Appunto, diss'egli.

Innanzi ancora, fa' questa considerazione: l'autore d'immagini, l'imitatore, diciam noi, non s'intende un bel nulla di ciò che è, ma solo dell'apparenza: non è così?

Sì.

Ebbene, non lasciamo a mezzo (22) il discorso, ma vediamo sino in fondo la cosa.

Parla, diss'egli.

Un pittore no' diciamo che dipinge redini e freni?

Sì.

Ma quelle cose che li le fabbricano il cuoiaio ed il fabbro ferraio?

Certo.

Ma sa egli il pittore quali han da essere queste redini e questo freno? o neppure i fabbricanti medesimi il fabbro ferraio e 'l cuoiaio, ma quegli solo che sa servirsene, cioè chi tratta cavalli?

Verissimo.

E non diremo che anche di tutto il resto è così?

Cioè?

Cioè dire che a cadauna cosa queste tre arti rispondono, di chi ne usa, di chi la fa, e di chi la imita?

Certo.

La virtù, la bellezza e la proprietà d'un arnese, d'un animale e d'un'opera qualunque non mira dunque se non all'utilità, per la quale tutto è fatto o prodotto?

Così è.

Suprema necessità è quindi che chi una cosa adopera, d'essa sia praticissimo e facciasi ad annunziare a chi fabbricala quello ch'e' fa di bene e di male per l'uso cui serve; il suonatore di flauto, per esempio, annunzierà al fabbricante di flauti quali d'essi meglio gli servono per suonare, e gl'imporrà com'abbiali da costruire, e quegli gli ubbidirà.

Come no?

Così dunque chi se n'intende, de' buoni o de' cattivi flauti pronunzia, e l'altro li fabbricherà su la fede di lui.

Sì.

Della bontà quindi o della mala riuscita d'un istesso strumento l'uno avrà diritta credenza per essersi trovato con chi se ne intende ed essere stato obbligato a sentirne parlare chi se ne intende; quegli all'incontro che l'adopera, la cognizione scientifica.

602. Appunto.

Ora l'imitatore acquisterà egli dall'uso la cognizione di ciò ch'e' ritragga, se sia bello e buono o no, o n'avrà egli una retta opinione per la necessità di trovarsi con chi se ne intende e gli dia la regola di come ritrarlo?

Nè l'una nè l'altra.

Nè certa cognizione adunque, nè diritta opinione s'avrà l'imitatore quanto alla bontà o pravità di ciò che imita.

Pare che no.

Ammirabile in vero nel far ciò ch'e' fa (23) sarebbe l'imitator nostro per la sapienza ch'e' possiede delle cose che ei fa!

No davvero.

Tuttavia e' continuerà ad imitare senza sapere per che modo cadauna cosa che imita, sia buona o cattiva; ma sembra che secondo apparisca buona al volgo e a coloro che non se ne intedono, e' l'imita.

E come sarebbe altramente?

Questo pertanto, come sembra, resta bene stabilito tra noi che chi si dà ad imitare, non sa un bel nulla di ciò che imita; il perchè la imitazione è una specie di giuoco, non già opera seria, e quanti trattano la poesia tragica, sia in giambi sia in esametri, sono, quant'è a dirsi, imitatori.

Per l'appunto.

Ma per Giove, questa imitazione, ripres'io, non è come a tre gradi dalla verità? no? Cap V.

Certo.

E su che parte dell'uomo esercita la potenza che ha (24)?

Che intendi di dire?

Eccolo: una data dimensione non ci apparisce uguale alla vista da vicino o da lungi.

No da vero.

E gli stessi obbietti curvi o retti, secondo che si guardano dentro o fuori dell'acqua, concavi o convessi, per l'errore della nostra vista quanto a' colori, onde un certo turbamento che manifestamente è nell'anima nostra; ora a questa stessa disposizione della nostra natura l'arte del disegno tende ognora i suoi inganni, com'eziandio quella che ne colpisce co' portenti ed altre molte cotali macchinazioni.

Giusto.

Ma contro tutto ciò non sono riconosciuti eccellenti rimedi il misurare, il contare e il pesare, sì che non ci comandi quel

solo che ci apparisce, ma quello che è stato calcolato, misurato e pesato?

E come no?

Or tutto ciò sarebbe ufficio della parte razionale dell'anima nostra.

D'essa proprio.

Ma essa quand'ha misurato, e significato che una cosa è maggiore, o minore, od uguale ad un'altra, spesso contrariamente vede intorno ad uno stesso obbietto ad un tempo ([25]).

Sì.

Ma non abbiamo già detto ch'era impossibile con la stessa parte dell'anima far contrario giudizio sul medesimo obbietto?

E a ragione l'abbiamo affermato.

La parte dunque dell'anima, la quale giudica senza tener 603. conto della misura, non può esser la stessa di quella che giudica secondo misura.

No da vero.

Ma quella che alla misura dà fede e alla ragione, sarà la miglior parte dell'anima.

Come no?

E l'altra che le si oppone, sarà qualche cosa di vile ch'è in noi.

Di necessità.

Ciò appunto proponendomi di stabilire in tra noi, io diceva che la pittura e in generale ogni arte imitativa compie l'opera sua tenendosi dal vero lontana; e d'altra parte s'indrizza ed è tutta amica di ciò che in noi è dalla saggezza lontano, a nulla nè di sano nè di vero mirando.

Così è appunto, diss'egli.

Cattiva quindi in sè, e in cattiva compagnia, cattivi frutti l'imitativa arte produce.

Così pare.

Ma forse, diss'io, così è solo di quella che s'indirizza alla vista; e quella che va all'udito, cui diam nome di poesia?

Probabilmente è lo stesso, rispose.

Tuttavia, io ripresi, non prestiamo fede a ciò che pel fatto

della pittura ci è apparso, ma voltiamoci a quella parte dell'anima, alla quale la poetica imitazione s'indrizza, e vediamo se sia vile o degna di pregio.

Bene questo è da fare.

Guardiamo la cosa per questo verso: la poesia imitativa ritrae gli uomini che compiono loro atti o violenti, o volontari, e in conseguenza de' quali si credono felici o infelici, e per ciò stesso si danno al dolore o alla gioia. La cosa non va altrimenti che così (26)?

Non altrimenti.

Ora in tutte queste condizioni si trova l'uomo d'accordo con sè medesimo? o piuttosto, come nel fatto della vista era in lotta con sè medesimo, e, intorno ad un medesimo obbietto, si trovava ad avere contrarie opinioni, così anche negli atti è in dissenso ed in guerra con sè medesimo? Ma già mi sovviene che quanto a ciò non abbiamo da metterci d'accordo, perchè ne' precedenti conversari abbiam convenuto che l'anima nostra è piena d'infinite contraddizioni che in essa sono ad un medesimo tempo (27).

E bene a ragione, diss'egli.

A ragione davvero, ripres'io: ma ciò che allora abbiam lasciato da banda, ora parmi necessità che andiamo considerando.

Che cosa? dimandò.

Un uomo, ripres'io, di temperata natura, colpito da tanta sciagura di perdere il figlio o che che sia a lui supremamente diletto, noi dicevamo che questa sciagura sopporterà più agevolmente degli altri.

Appunto.

Ora facciamo questa considerazione: forse ch'e' non se ne accuorerà, o, se quest'è impossibile, metterà al suo dolore in qualche modo misura?

Piuttosto, rispose egli, questo secondo caso è vero. 604.

Or dimmi a proposito di cotestui: forse che resisterà e combatterà, credi tu, contro al dolore quando sia in vista de' suoi simili, o quando si trovi in solitudine e solo con sè medesimo?

Vi sarà gran divario, e' rispose, quand'è in vista degli altri.

Ma rimasto solo, cred'io, si lascierà andare a molti lamenti, ond'e' sentirebbe vergogna, se alcuno avesse da udirli da lui, e farà altri molti atti che non vorrebbe altri vedessegli fare.

Così è in fatti, diss'egli.

Cap. VI. Ora ciò che gli comanda di resistere al dolore, non è la ragione e la legge; e ciò che alle querimonie il trascina, la sua propria passione?

Vero.

Un opposto impulso nell'uomo verificandosi a rispetto d'un medesimo obbietto, necessariamente diciamo che in lui sono due principii al medesimo tempo.

Come negarlo?

L'uno non è quello sempre pronto a obbedire alla legge, secondo ch'ella prescrive?

Come sarebbe a dire?

Per esempio, la legge dice che è bello serbare la massima calma nelle sciagure e non disperarsi; avvegnachè non sappiamo quello che di bene o di male ci venga da esse, nè pel futuro affatto profitta a chi se la prende; nè alcuna delle cose umane meritare ci travagliamo cotanto, mentre l'affliggerci impedisce si provveda com'è di bisogno al momento.

A che intendi dire? dimandò egli.

A prender consiglio, rispos'io, intorno a ciò ch'è sopravvenuto, e, come si fa nel getto de' dadi, racconciare le cose sue dopo un cattivo colpo, secondo che la ragione ci dice sia per il meglio; e non già, come fanno dopo un colpo i fanciulli, portar la mano alla parte che è stata colpita e star lì gridando (28); ma piuttosto assuefar l'anima a voltarsi al rimedio e a riparare ciò che sia stato colpito o ammorbato, facendo cessare per via della medicina le querimonie.

Benissimo così veramente, e' rispose, uno si comporterebbe nella sciagura.

Ed è, noi l'affermiamo, la nostra parte migliore quella che suole andar dietro alla ragione.

Manifestamente.

E quell'altra parte che sempre ci richiama a' ricordi de' passati dolori e alle querimonie, nè mai se ne sazia, non la direm noi irrazionale, tarda ed a viltà proclive?

Tale la diremo di certo.

Ora 'l principio ch'è sempre pronto a commuoversi, s'offre a varia e molteplice imitazione: laddove il savio e tranquillo costume, come quello ch'è sempre conforme a sè stesso, nè facile è ad imitarsi, nè imitato che sia, gradevole a vedersi, massimamente per la moltitudine in festa e per la gente d'ogni maniera che s'accoglie ne' teatri. Sarebbe infatti imitare una disposizione che ad essa è affatto straniera.

Per l'appunto.

Quindi il poeta imitatore, è chiaro, che ad essa disposizione dell'animo non fisa la mente, nè l'arte sua è punto intesa a compiacerle ([29]), se pure voglia aver fama nel volgo; ma sì a quella natura, che pronta è ad appassionarsi e variamente mutabile, come quella ch'è a ritrarsi più facile. 605.

Manifestamente.

Non avrem dunque ragione di condannarlo e nol porremo di riscontro al pittore? Quanto al darne opere di verun conto in rispetto del vero egli a lui rassomiglia, ed ugualmente anco per lo indirizzarsi all'altra parte dell'anima che non è la migliore, gli si agguaglia; e per ciò, in buona giustizia, non lo accoglieremmo nel nostro stato che ha da essere governato ottimamente, sendo che egli ecciti e dia alimento a questa parte dell'anima, e mentre questa avviva, manda in ruina la parte ch'è razionale. Come appunto in uno stato, se fannosi potenti i tristi e ad essi lo stato commettesi, certamente i migliori sono perduti; così no' diremo che 'l poeta imitatore fa in privato cattivo il reggimento dell'anima di cadauno, compiacendo alla parte stolta di essa, incapace di distinguere il più ed il meno, anzi tale che or giudica grandi, ora piccoli gli obbietti medesimi, fantasmi foggiandosi, e tenendosi dal vero sempre lontana ([30]).

Perfettamente.

Cap. VII.

E tuttavia non abbiamo per anco portato contr'essa imitazione l'accusa maggiore. Questa cioè, ch'ella è capace di

guastare, fatta eccezione per pochissimi, anche i saggi, e questa è cosa veramente terribile.

E come sarebbe altrimenti, se tali sono i suoi effetti?

Ascolta e giudica: i migliori di noi, quand'ascoltiamo Omero o qual altro vuoi de' poeti tragici, che ne rappresenti un eroe nell'afflizione, il quale disfoga i suoi crucci in un lungo discorso (31), od anche gente che piange e si flagella, tu sai che ci prendiamo piacere, e abbandonandoci ad esso, lo seguitiamo compartecipando al dolore, e ammirati lodiamo il valente poeta, che così quanto meglio sa, ci dispone.

Lo so bene: e come no?

Ma quando poi un dolore domestico incoglie un di noi, tu vedi, che, oppostamente, ci facciam belli d'opporgli quant'è possibile tranquilla la fronte e forte il petto, questo essendo contegno da uomo, dove l'altro che allora applaudivamo, da femmina.

Lo veggo bene, diss'egli.

Come dunque, dimanda'io, questa lode è ella ragionevole, se, vedendo un uomo quale ognuno essere non vorrebbe, anzi ne sentirebbe vergogna, anzichè biasimarlo, se ne compiace e lo loda?

No davvero per Giove, rispose, che non è a ragione conforme.

606. Certamente, gli replicai, se la cosa guardisi pel suo lato.

Per che lato?

Se tu consideri, che la parte di noi, cui a forza riteniamo nelle nostre proprie sciagure, tutta bramosa ch'ella è di piangere e di querelarsi sfogandosi, da che questo è appunto ciò ch'ella per sua natura appetisce, ella è dessa alla quale da' poeti è data satisfazione e diletto; laddove la parte di noi oppostamente, ottima ch'ella è per natura, dalla ragione e dal buon costume non essendo guidata, trascura di tenere in guardia l'altra che sempre pronta è a commuoversi, per ciò che contempla le affezioni altrui, nè per essa è vergogna veruna, se ad un altro, che, dandosi pure per uomo da bene, si lasci andare a immoderato dolore, dia lode e pietà; ma anzi la creda di guadagnarvi il diletto che prova, tanto che non vorrebbe, tenendo in dispregio l'intiero canto, affatto privarsene.

Chè a pochi accade, cred'io, di fare la considerazione ch' egli è impossibile non facciamo nostro quello che negli altri ammiriamo; e chi s'è pasciuto della compassione per gli altri, difficilmente nelle sue proprie sciagure si domina.

Verissimo, diss'egli.

E non vale questo stesso ragionamento anco pel ridicolo? Ciò che avresti vergogna di dire per eccitare le risa, t'allegra ascoltandolo in una comica imitazione, ma se come una stupidaggine nol prendi in odio, ti troverai al caso stesso della emozione compassionevole (32)? Quello in fatti che atto a promuovere le risa, per forza di ragione, contenevi in te stesso, timoroso di non passare per un buffone, lasci allora abbia libero corso; e una volta che abbia fatto ardita questa parte di te, senza che tu te ne avvegga, in ciò che spesso t'accada di dire e di fare, ti darai a vedere un comico.

Certamente, diss'egli.

Ed anco quanto a gli amori, alla collera e alle passioni tutte, vuoi dolorose o piacevoli dell'anima nostra, le quali in ogni nostro atto abbiamo detto che ci accompagnano, la imitazione poetica questo stesso effetto produce. Ella in fatti le alimenta e le irriga, quando dovrebbono inaridire, e le rende nostre padrone, dove dovremmo sovr'esse imperare, per addivenire migliori e più felici da tristi e miserabili che no' siamo.

Non so che dire altrimenti, egli disse.

Quindi, seguitai, o Glaucone, allora che t'imbatti con quegli ammiratori d'Omero, i quali vanno dicendo, ch'egli è il poeta che ha formato l'Ellade, e che a ben governare e dirigere le umane faccende s'ha da avere di continuo alla mano, e imparare da lui, e che, secondo esso poeta, s'hanno da ordinare e disporre tutte le cose nostre per questa vita, abbili bene in estimazione ed amore com'eccellenti uomini ch'eglino sono, quanto a dirsi è possibile, e lor concedi che Omero è il più potente de' poeti e 'l primo de' tragici, ma per certa scienza ritieni che della poesia nello stato nostro non s'hanno da accogliere se non gl'inni a gli dèi e lè laudazioni de' prodi; chè dove tu v'accolga la Musa elegantemente piacevole, 607.

vuoi della lirica vuoi dell'epica, voluttà e dolore regneranno nello stato, anzichè la legge e la ragione, per comune consentimento ritenuta ottima.

Giustissimo parli, diss'egli.

Cap. VIII. Dappoichè della poesia ci è accaduto di fare menzione, questo sia a nostra difesa dell'averla, qual essa è, cacciata fuor dello stato, che a ciò fare ne consigliò la ragione. E affinchè la non ci accusi di durezza e rusticità, alla poesia stessa diremo che già vecchia è la inimicizia tra la filosofia e la poesia; in fatti: « stizzosa cagna che abbaia contro la sua signora » (33) »; « il grand'uomo tra' vaniloquî degli stolti » (34); « la turba de' sapientoni che impera e indagatori sottili in grazia di lor povertà » (35) e altri simili detti sono documenti infiniti dell'antica loro avversione. Pur sia proclamato altamente, che dove la poesia e la imitazione la quale studia al piacere, sappia addurci ragione ch'ella ha da essere accolta in uno stato retto a dovere, noi di gran cuor l'accorremo, avendo coscienza del diletto grandissimo che saremo per avere da lei, ma tradire ciò che sembra vero, la è cosa nefanda. Non empie di diletto anco te, amico mio dolce, massimamente quando l'ammiri in Omero?

Davvero.

Non è dunque giusto l'ammettiamo a difendersi (36) vuoi in una canzone vuoi in altro metro qualsiasi?

Certamente.

Ed anco a difensori (36 bis) suoi, i quali poeti non sono, ma amici della poesia, darem licenza di venircene e non in versi a sostener le ragioni, dimostrando che non solo ella è piacevole, ma anche utile pe' reggimenti degli stati e per la vita degli uomini; e di buon animo ad essi daremo ascolto. Chè avremo un bel tanto di guadagnato, se non solamente piacevole, ma eziandio utile la ci apparisca.

E come, diss'egli, non v'avremmo guadagno?

Che se no, amico diletto, come proprio gl'innamorati quando riconoscono periglioso il loro amore, ancorchè a forza, se ne distaccano, così anco noi, per l'amore di questa poesia, in noi 608. medesimi insito dall'instituzioni delle nostre belle città, di lieto animo la vedremo ottima addimostrarsi e affatto al vero

conforme; ma ov'ella non sia buona a difendersi, le presteremo orecchio, ma ripetendoci questo discorso che andiam facendo, e questa specie d'incantagione, per evitare di ricadere nel puerile e volgare amore. No' siamo dunque intesi che a siffatta poesia non è a dar opera, quasi l'attinga al vero e sia seria, ma chi ad essa dia orecchio, ha da mettersi in guardia per timore dell'interno reggimento dell'anima sua, e attenersi a ciò che abbiamo detto di essa (37).

Perfettamente d'accordo, diss'egli.

Imperciocchè egli è grande cimento, Glaucone diletto, grande daddovero, non quale si pare, l'addivenire ottimo o tristo; sì che nè per gli onori che uno conseguíto abbia, nè per le ricchezze, nè per imperiò nessuno, nè per la poesia degna cosa è si trascuri la giustizia e le altre virtù.

Sono teco d'accordo, diss'egli, dopo quanto siam venuti ragionando insieme, e così credo sarebbelo ogn'altro.

Pertanto, io ripigliava, delle ricompense grandissime della virtù e de' premi ad essa proposti non abbiamo ancora tenuto discorso. Cap. IX.

Tu accenni ad infinita grandezza, se ve n'ha de' maggiori di quelli onde abbiam tenuto parola.

Che mai potrebbe esser grande se in breve tempo si passi (38)? Chè certo l'intiero spazio di tempo che la vecchiezza dall'infanzia divide, breve sarebbe, ragguagliato al tempo universo.

Un nulla affatto, rispose.

E dunque? un essere immortale, credi tu, abbia a darsi pensiero di così breve spazio di tempo e non del tempo universo?

Così credo pur io, diss'egli; ma a che ciò?

Non sai tu, diss'io, che immortale è l'anima nostra e ch'ella mai non muore?

Ed egli guardandomi in volto meravigliato: no per Giove, disse, ch'io nol so; ma tu sei buono a provarmelo?

Se pur non m'inganno, risposi: se non che anco tu, cred'io; chè la non è cosa difficile.

Ma per me sì, disse egli, e volentieri t' udrei fare questa non difficile dimostrazione.

Ascoltami.

Ed egli: sol che tu parli.

Ammetti tu, diss'io, il bene ed il male ([30])?

Io sì.

E quanto ad essi la pensi allo stesso modo che io?

Cioè?

Che tutto quanto distrugge e corrompe, sia male, e ciò che ne conserva e ne giova, sia bene?

Anch'io.

E di'? ogni cosa non di' tu che ha 'l suo bene e 'l suo male? per esempio l'oftalmia per gli occhi e per tutto 'l nostro corpo la malattia, e la golpe pel grano, la putredine per il legno, pel bronzo e pel ferro la ruggine, e così, com'io sostengo, quasi tutte le cose hanno connaturato un proprio malanno.

609. Certo, diss'egli.

Quando taluno di questi malanni s'appiglia ad una cosa, non guasta egli la cosa a cui s'appiglia, e non finisce col consumarla e distruggerla?

E come no?

Egli è dunque il proprio male e la corruzione insita in cadauna cosa, che la distrugge, e se esso male medesimo non la distrugge, altro non potrebbe corromperla. Imperocchè il bene non potrebbe nulla corrompere, e neppure ciò che non sia nè bene nè male.

Come potrebb'esser ciò? diss'egli.

Se dunque noi troviamo v'abbia uno tra gli esseri esistenti, cui è pur proprio il suo male, il quale veramente lo guasta, ma che tuttavia non è da tanto di dissolverlo e distruggerlo, non saprem noi di certa scienza, che, per la natura di quest'essere, la distruzione non è possibile?

Questo, diss'egli, è probabile.

Ebbene, ripres'io, per l'anima non v'ha male che prava la renda?

Certamente, rispose, tutti i vizi onde or'abbiamo discorso, l'ingiustizia, l'intemperanza, la vigliaccheria e l'ignoranza. Ve n'ha uno tra essi che per dissoluzione la faccia pe-

rire? Sta' bene in guardia non cadiamo in errore, giudicando che l'uomo ingiusto e stolto, quando sia colto in peccato, sia dalla ingiustizia distrutto, quasi il male dell'anima sua; ma piuttosto fa' per quest'altro modo la tua considerazione: a quella guisa che la malattia, la quale è 'l male proprio del corpo, il corpo consuma e distrugge, e fa chè più corpo non sia, così anco tutte le altre cose alle quali ora abbiamo accennato, per l'insita pravità che in esse risiede e ad esse aderisce, disfatte finiscono per non più essere... non è egli così?

Certo.

Or bene, anco per l'anima fa' a questo modo medesimo la tua considerazione: forse che in essa insita la ingiustizia e ogn'altro peccato, perchè in essa risiede e ad essa aderisce, l'anima corrompe e consuma, al punto che trattala a morte la separa dal corpo?

No davvero, diss'egli, che questo non è.

D'altra parte, soggiunsi, non è ragionevole che un male alieno distrugga cosa che il male suo proprio non valga a distruggere.

Irragionevole affatto.

Poni in fatto attenzione, seguitai, o Glaucone mio, che nemmeno dal guasto de' cibi, che sia ad essi medesimi proprio, vuoi l'esser vecchi o putrefatti, o qual altro si sia, non riteniamo proceda il consumarsi del corpo; ma se la cattiva nutrizione ingeneri la malattia del corpo, no' siam soliti dire ch'esso, per l'occasione di quella eccitatasi la malattia sua propria, è andato distrutto; ma non mai riterremo sia stato distrutto dal guasto proprio degli alimenti che son dal corpo diversi, a meno che 'l guasto di ciò ch'è diverso, non abbia l'insito malore destato. 10.

Drittissimo parli, diss'egli.

Per la stessa ragione pertanto, ripresi io, se la depravazione del corpo non ingenera nell'anima la depravazione dell'anima, non riterremo che l'anima mai possa dissolversi per istraniero malore senza un suo proprio corrompimento, come che diversa per un diverso malore. Cap. X.

Questo, diss'egli, è affatto ragionevole.

Così fermeremo pertanto che o ciò non istà, o sino a tanto non sia ciò rovesciato, sosterremo che nè dalla febbre, nè da altra malattia qualunque, nè dal ferro, neppure se si tagli in minutissimi pezzi l'intiero corpo, può tuttavia l'anima esser condotta a perire, se prima non ci si provi che, per tutti questi patimenti del corpo, ella stessa più ingiusta addiviene e più empia. Ma per un malore d'altra specie, che incoglie una diversa sostanza, non lasciamo ci si venga a dire che l'anima o che altro sia perisce, se 'l male suo proprio non venga ad aggiungervisi.

Questo certamente, diss'egli, niuno mai ci verrà a dimostrare, che le anime de' morenti, per la morte, più ingiuste addivengano.

Che se uno, ripres'io, osi di venire alle brutte (40), sostenendo che più tristo e più ingiusto addiviene chi muore, per non essere forzato ad ammettere che le anime sono immortali, concluderemo, che, se vero è quanto afferma, la ingiustizia come la malattia è letale cui in sè l'accolga; e che d'essa, come perniciosa e letale che è di sua propria natura, muoiono quanti l'accolgono, e più presto quelli che più ne son guasti, e quelli che meno, più tardi; ma non già, come ora si vede, che gl'ingiusti son messi a morte da altri che ad essi ne fan pagare le pena.

Per Giove, diss'egli, da vero che l'ingiustizia non ci apparirebbe quel terribile male ch'ella è, se fosse di per sè letale a chi l'accoglie, chè anzi sarebbe liberazione da' mali; ma oppostamente, troveremmo io credo, ch'ella piuttosto manderebbe a morte gli altri, per quanto è in suo potere, e chi in sè l'accoglie, tien vivo, e oltre che vivo anco ben desto; tanto, come si pare, è lontana dall'esser letale.

Egregiamente ragioni, diss'io. Quando in fatti 'l pervertimento suo proprio ed il suo proprio malanno non vale a far morire e distruggere l'anima, a gran pena un male, che altro è destinato a distruggere, distruggerà l'anima o che altro sia, all'infuori di ciò cui sia destinato.

A gran pena davvero, diss'egli, come si pare.

Ciò dunque che non è da verun male distrutto, nè suo

proprio nè alieno, di manifesta necessità che ha da esister sempre, e s'è sempre esistente, è immortale. 611.

Di necessità, rispose.

Questo pertanto, ripres'io, tengasi per istabilito. E s'egli è così, tu comprendi che le stesse anime esisteranno sempre; non potrebbono in fatti scemare di numero, non ne morendo veruna, nè di più addivenire, perchè se 'l numero degl'immortali s'accrescesse, tu intendi, che dovrebbono da' mortali procedere e così tutto ch'è mortale, finirebbe col divenire immortale (41). Cap. XI.

Tu di' vero.

Ma nemmeno potrem ritenere, seguita'io, chè la ragione non cel consente, sia l'anima nella sua vera natura tale che risulti dal vario, dal dissimile e dal diverso.

Che intendi di dire? dimandò egli.

Non è facile ammettere, risposi, che sia eterno ciò che di molti elementi è composto, nè abbia quella bellissima essenza che or ora ci è apparsa nell'anima.

In fatti questo non pare possibile.

Che l'anima pertanto è immortale e 'l precedente ragionamento ed altri ancora ne forzerebbero ad ammettere; ma se tu investighi qual ella è veramente, non l'hai da considerare depravata qual'è dal commercio del corpo e da altri malanni, come or la vediamo, ma pura qual è in sè stessa; tale s'ha da considerare nel nostro ragionamento e di gran lunga la si troverà più bella e più chiaramente vi si scernerà la natura della giustizia e dell'ingiustizia, e di tutto ciò ond'abbiamo tenuto discorso (42). Quant'ora abbiam ragionato, è vero a rispetto dell'anima, qual ella ci si offerisce nello stato presente. Ma noi veramente in tali condizioni l'abbiamo considerata, qual chi si facesse ad osservare Glauco marino, onde al certo non riconoscerebbe la primiera natura, per essere le vecchie membra del corpo suo parte infrante, parte corrose e affatto guaste da' flutti, altre poi nuovamente aggiunte per le conchiglie, le alghe e le pietruzze aderenti, sì che assomigli a mostro ben più che ad uomo, qual era già per natura (43); e in queste condizioni medesime s'offre l'anima alla considerazione

nostra, sfigurata da infiniti malanni. Ma per questo verso che qui egli è a farne considerazione, o Glaucone.

Per che verso? dimandò egli.

Per l'amore ch'ella ha del sapere, e considerare ciò che attinge, e i commerci che lega, cognata ch'ella è al divino, all'immortale e al sempiterno; e quale ogni anima addiviene, dando dietro ad esso, e per tal contenzione levandosi su dal mare in cui giace, e i sassi e le conchiglie scotendosi di dosso, che molte e dure e tenere sono ad essa aderenti, come quella 612. che si pasce di terra ne' banchetti che siam soliti di chiamare beati. E allora potrà uno sapere qual ella è la sua vera natura, se molteplice od una, e quale per l'essenza sua propria. Fin ora, com'io credo, delle condizioni sue nell'umana vita e de' suoi diversi aspetti abbiam tenuto bastevolmente discorso.

Certamente, rispose.

Cap. XII. Non è egli vero, ripresi, che noi abbiam fatto tutto 'l nostro ragionamento (44), senza portare innanzi nè le ricompense nè gli onori, che voi com'Omero ed Esiodo, alla giustizia attribuite, ma sì la giustizia in sè abbiamo riconosciuto ch'è 'l massimo bene per l'anima, e ch'ella ha da praticar la giustizia, sia che abbia o non abbia l'anello di Gige (45) e oltre all'anello anche l'elmo di Pluto (46)?

Verissimo parli, diss'egli.

Non ci si apporrà dunque a colpa, o Glaucone, ripigliai io, se ora, oltre a quelli, e per la giustizia e per ogni altra virtù assegniamo premi, quali e di quanto pregio vengono all'anima e da gli uomini e da gli dei, sì durante la vita e sì dopo la morte dell'uomo?

Certamente che no, egli rispose.

Ma voi dunque da vostra parte non mi renderete le concessioni che nella disputa già voleste da me?

Che mai?

Io vi concessi che il giusto per ingiusto passasse e l'ingiusto per giusto (47); vo' giudicaste di fatti vi si dovesse cotal concessione nell'interesse della dimostrazione vostra, ancorchè quanto a ciò non sia possibile di fare inganno nè a gli dei nè a gli uomini, affinchè della giustizia medesima

si portasse giudizio a fronte dell'ingiustizia. Non te ne ricordi tu?

Ben'avrei torto, rispose, se non ne serbassi memoria.

Poichè dunque, diss'io, n'è sentenziato omai, a nome della giustizia v'invito di bel nuovo il giudizio medesimo che d'essa fanno gli dei e gli uomini, a confessare pur voi che è 'l giudizio vostro, affinchè ella medesima la giustizia s'abbia la palma, la quale conseguíta, per ciò che tale apparisce, dispensa poi cui l'accolga, al modo stesso che ci si mostrò dispensatrice de' beni che dall'essere veramente procedono, e tale che non fa inganno a coloro che veramente la praticano.

Giusta veramente, rispose, è la dimanda che fai.

Questo per primo, diss'io, voi mi renderete: che a gli dei non isfugge, qual egli sia veramente cadauno di questi due uomini, de' quali ora è 'l discorso.

Ebbene te lo renderemo, rispose.

E se ad essi non isfugge, l'uno sarà caro a gli dei, e ad essi in odio l'altro, come già stabilivamo sino dal bel principio.

Così è appunto.

E per l'uomo caro a dio non stabiliremo, che quanto gli venga da gli dei, sarà il maggior bene possibile, tranne qualche male necessario che dal primiero errore procede? 613.

Certamente.

Così dunque, quanto all'uom giusto, è da ritenere che in povertà si trovi, o afflitto da malattia, o da qual'altro vuoi di quelli che s'estimano mali, questi per lui hanno da volgersi in bene, sia in vita, sia in morte. Chè dagli dei non fia mai negletto ([48]) chi si proponga con tutte le forze sue di addivenir giusto, e praticando virtù, per quanto è possibile all'uomo, farsi simile a dio.

Naturale è in fatti, diss'egli, che un uomo cotale non sia lasciato in abbandono da un essere che gli è simigliante.

E quanto all'ingiusto non s'avrà da pensare precisamente il contrario?

Sicuramente.

Da parte degli dei pertanto questi sarebbero i frutti della vittoria pel giusto.

Per mio avviso, certo, rispose.

E dalla parte degli uomini? Seguitai: se s'ha da dire tutto il vero non accade loro proprio così? Questi astuti ed ingiusti uomini non fanno come certi corridori, i quali corrono bene all'ingiù ma non all'insù? Alla prima scappata ratti si slanciano, ma sul finire si rendon ridicoli, con le orecchie tra le spalle, nell'atto che senza la corona ritraggonsi; dove che i veri corridori, giungendo al prescritto termine, riportano il premio e son coronati (49). E de' giusti per lo più non è 'l caso medesimo? Al termine d'ogni impresa, d'ogni lor sodalizio e della vita loro, lieti di buona fama, non conseguono i loro premi dal mondo?

Certamente.

Permetterai tu ch'io dica di loro quelle cose medesime che tu ha' detto degli uomini ingiusti? Ti dirò in fatti che i giusti, una volta siano giunti a vecchiezza, nella città loro salgono alle magistrature che vogliono, conducono donna della condizione che vogliono, danno cui ad essi talenta le loro figlie, e tutto ciò che tu dicevi di quelli, ora io l'affermo di questi; e d'altra parte quanto a gl'ingiusti, che molti di loro, se anche rimangano ignorati da giovani, scoperti tali al termine della lor corsa, addivengon ridicoli, e fatti vecchi, sono miseramente insultati da stranieri e da cittadini, e bastonati sostengono tutti i pessimi trattamenti, a' quali, dando nel segno, già tu innanzi accennavi (50); e quelli stessi mali trattamenti fa' conto di sentirmi dir ch'essi soffrono. Ma, come dico, guarda tu, se sosterrai ch'io parli in tal modo.

Certamente, disse, da che tu parli secondo giustizia.

Cap. XIII. Tali pertanto, seguita'io, son la mercè, i premi ed i doni 614. che in suo vivente vengono al giusto da parte degli dei, oltre a' beni, che son proprii del praticar la giustizia.

Splendidi invero e sicuri, rispose.

Essi tuttavia sono un nulla, diss'io, e per numero e per importanza, a fronte di ciò che 'l giusto e l'ingiusto attende dopo la morte. Bisogna bene udir tutto ciò, affinchè piena-

mente l'uno e l'altro s'abbia la parte del nostro ragionamento che a lui si spetta.

Parla, diss'egli, chè non vi sarebber per me molti più gradevoli discorsi da intendere.

E allora così fecimi a dire (51): non io vi farò certo la narrazione d'Alcinoo (52), ma quella d'un uom valoroso, d'Er figlio d'Armenio, oriundo di Pamfilia (53); il quale, caduto in battaglia, e, dopo dieci giorni, raccolti i cadaveri già putrefatti, fu ritrovato sano, e portato a casa per dargli sepoltura, al duodecimo dì dalla morte, e di già sul rogo disteso, tornò a vita, e alla vita tornato, narrò quello che aveva visto al di là.

Narrò dunque, che una volta si diparti dal corpo l'anima sua, insieme a molte altre fecer cammino e giunsero in luogo mirabilmente bello, dov'erano due fauci della terra l'una all'altra vicine, e due altre di rincontro rispondenti nel cielo (54). In fra mezzo a queste regioni sedevano i giudici, i quali, dopo che avessero pronunziata la loro sentenza, comandavano a' giusti d'andare a destra e levarsi in alto nel cielo, affiggendo il segno del giudizio su la lor fronte; gl'ingiusti invece movevano a sinistra e per ingiù, avendo al tergo pur essi i segni dell'opere loro (55). Ivi giunto, fu detto a lui dovesse venire nunzio a gli uomini delle cose di là, e gli fecer comandamento di vedere e d'udire quanto in quel luogo gli si offeriva. E così vide per due fauci del cielo e della terra partirsi le anime, dopo che erano state sottoposte a giudizio; e dall'altra apertura venir su di sotterra altre anime piene di squallore e di polvere, mentre dall'altra del cielo altre ne discendevan purissime. E quante ivi giungevano a mano a mano, pareva giungessero dopo lungo viaggio, e con loro diletto nella prateria s'arrestassero, quasi a festivo convegno, e quante si conoscevano si salutavano; e qui un interrogarsi delle anime che procedevano dalla terra e dal cielo intorno a ciò che nell'una e nell'altro si passa, e un narrarsi scambievolmente, le une afflitte e piangendo pel ricordo di quanto avevan patito 615. nel lor viaggio sotterra (e questa peregrinazione, diceva, durasse mill'anni); le altre invece dal cielo discese, narrarne le letizie e gli splendori supremamente bellissimi. A riferire le

molte cose ch'ei disse, di lungo tempo sarebbe mestieri, o Glaucone; ma in somma egli venne a dir questo: di quante mai ingiurie cadaun'anima e a quantunque abbiale fatte, di tutte partitamente scontar essa la pena, e dieci volte per cadauna; ciò fare che cadauna pena duri cent'anni, avvegnachè questa sia la misura della vita umana, affinchè scontino decupla la pena del lor peccato. Che se, ad esempio, uno sia in colpa della morte di molti, vuoi per aver tradito o città od eserciti ed averli in servitù gettati, o per avere partecipato ad altro malefizio, di tutto ciò decuplati dolori avrà per cadauno da riportarsi in pena; e inversamente se beneficenze abbian fatto, e giusti e pii siansi serbati, in pari misura conseguirebbero il premio. Di coloro che appena nati morirono, o vissero sol breve tempo, altre cose ne riferì, che ora non è 'l caso di ricordare. Della pietà e dell'empietà verso gli dei e i genitori, e della morte violenta di propria mano (56) eziandio maggiori narrava le pene. Disse in fatti d'essersi trovato presente quand'uno fece ad un altro dimanda, dove trovassesi Ardieo il grande. Quest'Ardieo era stato già tiranno d'uno stato di Pamfilia, mill'anni innanzi a quel tempo, dopo aver ucciso il vecchio padre e il fratello maggiore e aver commesse, come narravasi, molte altre empietà. E l'anima narrò rispondesse: e' non viene, nè mai sarà qua per venire (57).

XIV. E veramente d'un terribile spettacolo fummo qui spettatori. Quand'eravamo omai vicini alla bocca dell'uscita sul punto di venir fuori, dopo aver sostenute tutte le nostre pene, d'un tratto scorgemmo costui ed altri molti per lo più stati tiranni; eranvi eziandio alcuni che da privati avevan trascorsa la vita ma di quelli che s'eran macchiati di grandi delitti. Tutti questi credendo omai d'essere per venir fuor dell'abisso, la bocca d'esso abisso non li accoglieva, ma metteva un muggito, quante volte uno di cotestoro d'insanabile perversità, o che non avessero scontata ancora bastevolmente la loro pena, tentasse d'uscire. E allora uomini fieri, soggiunse, tutt'infocati, com'erano a vedere, udito quel suono, levatisi su e prontamente afferratili se li portarono via, ed Ardieo e gli altri, dopo aver loro legato le mani, 616. i piedi e la testa, e gettatili a terra e scuoiatili, trascinarono

fuori lungh'esso la via dilaniandoli su le spine d'aspalato (58), a quanti passassero significandone la cagione e dov'erano addotti per esser poscia precipitati [nel Tartaro] (59); onde a' molti spaventi d'ogni maniera, soggiungeva quell'anima, che c'invadevano, soprastava quello che a cadauna di noi, nell'atto dell'uscire, non si facesse sentire il muggito, e lietissima ognuna, quando la bocca si teneva in silenzio, n'usciva fuori. Tali all'incirca le pene e le punizioni diceva che fossero, e oppostamente ad esse corrispondenti i premi proposti. Dopo che ciascuna di quest'anime in quella prateria avesse sette giorni trascorsi, all'ottavo levatesi su era loro prescritto di mettersi in via e in quattro altri giorni giungevano in loco, ond'era ad esse dato vedere per tutto 'l cielo e la terra diffusa al di sopra una luce, drizzantesi a mo' di colonna, similissima all'iride, ma più lucente e più pura (60). E a questo punto esser giunte dopo una giornata di cammino, e quivi aver visto i capi estremi de' vincoli del cielo, che dal cielo sospesi distendonsi fino a metà della lucente colonna. Questa luce in fatti esser ciò che tiene insieme la compagine dell'universo, come le gomene le triremi (61); e così essa tiene insieme l'orbe universo. Tra questi estremi capi il fuso della Necessità, pel quale si compiono le rivoluzioni tutte, è sospeso; d'esso l'asse e la cuspide son di diamante e la spola di diamante misto con altre materie. La natura poi della spola ella è questa: la figura quale quella d'un nostro fuso: ma a quello ch'e' riferiva, bisogna pensare sia tale, come se in una spola grande, cava e perforata se ne contenga un altra minore ed in essa adattata, come i vasi cilindrici che l'uno nell'altro si adattano, e così poi la terza e la quarta ed altre quattro ancora. Imperciocchè queste spole in tutte sono otto, incastrate le une nell'altre, le quali dalla parte superiore mostrano labbra in forma di circoli e intorno alla verga del fuso fanno un solo dorso continuo quasi d'unica spola, mentre la verga attraversa dall'una all'altra parte a mezzo l'ottava spola. La prima ed estrema spola ha 'l cerchio del labbro il più largo; vengon poi in ordine di grandezza quello della sesta secondo, della quarta terzo, dell'ottava quarto, della settima quinto, della quinta

sesto, settimo della terza e ottavo finalmente quello della seconda. E il circolo del labbro della spola maggiore è di vario colore; quello della settima il più splendido di tutti; quel dell'ottava prende il suo colore dalla irradiazione della settima spola; laddove quelli della seconda e quinta spola son simili tra di loro e tiran più al giallo, il terzo è invece bianchissimo, rosseggiante il quarto e secondo per bianchezza il sesto. Ma tutto il fuso insieme si move d'un movimento comune; mentre i sette circoli interiori in esso contenuti hanno lenti movimenti con cui girano in senso contrario al movimento comune: d'essi moti poi il più veloce è l'ottavo; indi vengon secondi in ordine alla velocità e pari tra loro il settimo, il sesto ed il quinto; il terzo grado di movimento poi, come ad essi parve, l'aveva il quarto pel suo moto di rotazione, il quarto il terzo, e 'l quinto il secondo. Il pernio, sul quale svolgesi il circolare movimento posa su le ginocchia della Necessità. E in alto sopra ciascuno di questi circoli sta una Sirena, che pur essa nello stesso moto si volve, ed emette una sola voce ed un solo tono; mentre poi da tutte otto risulta un armonico concento. Ad uguali intervalli seggono, sopra un trono ciascuna, le tre figlie della Necessità, le Moire, biancovestite e coronate la fronte, Lachesi, Cloto ed Atropo, che cantano su l'armonia delle Sirene, Lachesi il passato, il presente Cloto ed Atropo il futuro. Cloto con la destra mano il fuso toccando, fa in un con la madre che giri la circonferenza esteriore, mentre Atropo, di tanto in tanto, con la sua sinistra fa ugualmente muovere le circonferenze interiori, e Lachesi in alterno moto le mette con ambo le mani toccandole (62).

617.

Cap. XV.

Elleno dunque le anime, una volta qui giunte, subito dovevano appresentarsi a Lachesi. Un vaticinante anzi tutto le disponeva in ischiera, e avendo preso di su le ginocchia di Lachesi le sorti e le diverse norme di vita (63), salito sopra un alto suggesto così facevasi a dire: « della vergine Lachesi figlia della Necessità questo è 'l comandamento. O anime che » vivete la vita d'un giorno (64), ora è 'l cominciamento d'un altro » mortale periodo della specie che ha termine nella morte. Non » già un demone avrà voi in sorteggio, ma voi medesime vi

»sceglierete il demone vostro. Quella cui prima chiami la sor»te, per prima la vita s'elegga, nella quale avrà da trovarsi »stretta di necessità. Virtù non ha suo proprio padrone (65), se»condo che uno più o meno l'onori, più o men la possiede. La »colpa è tutta di chi sceglie. Dio è fuori di causa ». E dopo dette queste parole egli gettava le sorti delle anime tutte quante, e ognuna di esse raccolse quella che le era caduta dinan- 618. zi, eccettuato lui che ne riferiva; chè a lui nol permisero. Quanti l'ebber raccolte, subito conobbero il posto che loro era toccato alla scelta. E intanto eran loro offerti dinanzi, sparsi in sul suolo, d'ogni fatta modelli di vita, e molti più che non fossero le anime ivi presenti. V'erano in fatti tutte le condizioni della vita animale e quelle tutte della umana. V'erano tirannie, parte che duravan perpetue, e parte che rovesciate a mezza la vita finivano nella povertà, nell'esiglio, nella miseria; v'erano condizioni d'uomini celebri per le lor forme gli uni e per la bellezza, per la forza e l'attitudine al battagliare, altri per la prosapia e per le virtù de' maggiori, e oppostamente d'uomini mal famati ed ugualmente eziandio per le donne. Quanto all'anima non v'era ordine stabilito, essendo che di necessità si cambiava a seconda della scelta della vita diversa che cadaun'anima facesse; quanto a tutto 'l resto, alla ricchezza e alla povertà, alla infermità e alla salute le condizioni erano in fra loro contrastanti com'eranvi eziandio condizioni che tra gli estremi si tenevan nel mezzo.

Ed ecco ora, come si pare, o Glaucone diletto, quello che è 'l maggiore cimento per l'uomo, e per cui massimamente è da prendersi pensiero, affinchè cadauno di noi, tutte le altre discipline intralasciando, quella sola si faccia a ricercare e seguire per la quale forse gli è dato d'apprendere e discovrire chi lo farà abile e capace a distinguere la buona e la mala vita, a scegliere sempre il meglio in tutte le circostanze, e ripensando in sè stesso quant'ora è stato discorso, e ciò stesso riconfrontando e scegliendo quello che meglio confà alla virtù della vita, sapere di certa scienza i buoni o i tristi effetti che dà la bellezza unita alla povertà o alla ricchezza e con tale o tal altra disposizione dell'anima, e quali la nobiltà de' na-

tali e 'l nascer dal volgo, e le dignità e 'l condurre vita privata, e la forza e la debolezza del corpo, e la prontezza dell'apprendere e l'ottusità della mente, e così di tutto 'l resto, che o per natura all'anima s'appartiene, o ch'ella si viene acquistando, quali siano gli effetti, per modo che raccogliendoli tutti possa far la sua scelta, tenendo fisa la mente alla natura dell'anima, tra 'l migliore e 'l men buono tenor della vita, men buono giudicando quello che la tragga ad esser men giusta, e quella che la faccia esser più giusta migliore, senza tener conto veruno di tutto 'l resto; imperciocchè abbiamo ben visto come in vita ed in morte sia questa la scelta migliore. Con adamantina saldezza custodendo siffatto giudizio, ella ha 619 da scender l'anima all'Ade, affinchè anco laggiù non si lasci vincere dalla ricchezza e da altri simiglianti malanni, e cadendo nella scelta o su le tirannidi o su altre condizioni consimili, non commetta molte e irreparabili scelleratezze e a sè stesso procacci danno anco più grave, ma sappia eleggersi sempre la via di mezzo, sfuggendo, per quanto è da lei, ogni estremo per l'uno e per l'altro senso sì in questa presente vita come poi sempre; chè in ciò è veramente la umana felicità.

Cap. XVI Quegli pertanto che venne a noi nunzio delle cose del di là, così riferiva avesse alle anime parlato il veggente: eziandio colui che venga ultimo, se faccia con prudenza la scelta e viva da forte, s'aspetti lieta e non trista la vita; nè quegli che primo la scelta incominci, abbia confidenza soverchia, nè l'ultimo affatto disperi. Ciò detto, narrò, che cui toccò in sorte d'esser primo, non appena fattosi avanti, scelse per sè una tirannia grandissima e, per demenza e cupidigia insaziabile, non guardando a tutto nel far la scelta, gli sfuggì il destino che ad essa era congiunto, com'un giorno gli sarebbe fatale di pascersi delle carni de' figli suoi ed altri tali delitti. Ma quand'ebbe tranquillamente considerata la scelta fatta, si diè a piangere e a lamentarsi, non tenendo conto nessuno di ciò che innanzi aveva detto il veggente; chè non già sè stesso chiamava in colpa de' propri mali, ma la fortuna e gli dei e tutt'altro fuori che sè medesimo. Quell'anima era di quelle venute dal cielo e la precedente vita aveva trascorso in uno stato bene ordinato,

praticando la virtù per costume senza averne cognizione sapiente [66]. Chè anzi egli è a dir veramente come non pochi sono i quali cadono in tale errore di que' che vengon dal cielo, per ciò che non han fatto del dolore esperimento; molti invece che vengono di sotterra, come quelli che hanno patito ed han veduto gli altri patire, non fanno a corsa le loro scelte. E così eziandio, per gran numero d'anime, lo scambio avviene de' beni e de' mali, oltre la fortuita distribuzione delle sorti. Il perchè, se uno ogni volta che venga a vivere questa vita terrena, s'applichi alla sana filosofia, nè gli tocchi la mala sorte di sceglier tra gli ultimi, secondo le cose che egli ne riferiva, parrebbe non solo che qui avesse da passar felice la vita, ma eziandio di qui a là il passaggio, e poi di nuovo il ritorno non sotterraneo e difficile incontrerebbe, ma piano e per le vie del cielo. Ed aggiungeva essere uno spettacolo degno d'esser veduto, come le anime si scegliessero la lor propria vita ciascuna, compassionevole spettacolo e ridicolo a un tempo, ma pur sempre ammirabile; perchè il più delle volte la scelta è fatta a seconda de' costumi della vita primiera. Narrava in fatti d'aver veduto l'anima, che già fu d'Orfeo, scegliersi la vita del cigno in odio alle donne, da le quali s'ebbe morte, non volendo ingenerato in donna venire alla luce; l'anima di Tamiri essersi scelta la vita del rosignuolo [67]; e inversamente aver visto un cigno che aveva mutato la parte sua in quella d'uomo, e ugualmente altri animali musici come quello; e l'anima che fu chiamata al sorteggio ventesima [68], essersi scelta la vita del leone. Era dessa l'anima d'Aiace Telamonio, che sfuggiva di nascer uomo pel triste ricordo del giudizio dell'armi. Veniva in appresso quella d'Agamennone, e per odio anch'essa della umana specie, a cagione de' patimenti passati, essersi mutata in aquila. Chiamata verso la metà a scegliersi la sua sorte l'anima d'Atalante, considerati i grandi onori tributati a gli atleti, non seppe passarsene, e si prese quella vita [69]. E appresso a lei vide l'anima d'Epeo di Panopeo [70] passare nella persona di donna industre, e quella del buffone Tersite chiamata in fondo tra l'ultime, vestir forme di scimia. Anche l'anima d'Ulisse, cui toccò in sorte d'esser chiamata l'ultima tra tutte, venne per far la

620.

sua scelta; ma per la memoria de' passati travagli deposta ogni ambizione, per lunga pezza girando d'attorno, si diè a cercare la vita d'uomo privato e senza pensieri, e a gran pena trovolla abbandonata in disparte e trascurata da tutte le altre anime; e com'e' la vide, esclamò ch'ella avrebbe fatto quella scelta medesima, se fosse stata chiamata la prima, e che di gran cuore se la pigliava. Del resto anche le anime degli altri animali passavano ad umana sembianza ed inversamente; le anime ingiuste in belve feroci e le giuste in mansueti animali mutandosi, e così rimescolavansi tutte quante. Posciachè pertanto le anime tutte ebbersi scelta la vita loro, nell'ordine stesso col quale avevale chiamate la sorte, s'appresentavano a Lachesi; essa a ciascuna assegnava il suo proprio genio, il quale per tutta la vita siale guardiano e dia adempimento alla parte eletta (71). Ed esso genio per prima cosa conduce l'anima a Cloto, che, di sua mano e per un giro del fuso, fa rata la sorte, che cadauna s'è eletta; e tocco che anch'egli ha 'l fuso, la conduce ad Atropo che fila, per rendere immutabili gli stami fatali. Di qui, senza 621. possibilità di fare indietro ritorno, mossero fin sotto 'l trono della Necessità e poichè fuvvi passato anch'egli, insieme tutte le anime giunsero alla pianura di Lete (72) sotto un bollente calore, essendo brulla d'ogni fatta alberi e piante che la terra produce. Venuta pertanto la sera, preser riposo lungo il fiume Amelete, del quale nessun vaso l'acqua contiene. Una certa quantità di quest'acqua è prescritto necessariamente alle anime tutte di bere, ma cui la prudenza non salvi, ne bevono oltre misura, e a mano a mano che bevono, perdono la memoria di tutto. In appresso preser riposo, e venuta la mezza notte, scoppiò un tuono e un tremoto, e di subito, quale di qua, e quale di là, furono trasportate per andare al lor nascimento su in alto, come stelle che splendano (73). Egli il nunzio fu impedito di ber di quell'acqua; ma dove e come fosse tornato nelle membra sue non sapeva, se non che ad un tratto, aperti gli occhi al mattino, si vide in sul rogo disteso.

Cap. XVII. Così, o Glaucone, fu preservato dall'oblio questo mito nè

andò perduto, ed esso potrà salvare noi pure, se gli prestiam fede, passando felici il fiume di Lete e non contaminando l'anima nostra. Che se al mio discorso vogliam conformarci, ritenendo immortale l'anima nostra e valida a sostenere tutti i mali e tutti i beni ([74]), ci metteremo sempre per la via che in alto adduce e per ogni guisa a giustizia con sapienza presterem culto, affinchè siamo veramente amici a noi stessi e a gli dei insino a tanto che quaggiù rimaniamo, e quando ne riporteremo i premi, quasi vincitori condotti in trionfo, e quaggiù e nel millenario viaggio che abbiam raccontato, siamo felici.

ANNOTAZIONI

DEL LIBRO X.

(1) Ritorna a ciò che è stato trattato nel Libro III. pag. 391. - 398 c. Cf. Procl. in Politeiam p. 403. E a proposito di questo ritorno su l'argomento il Morgenstern l. c. scrive: «Nunc demum quum animi humani partes (lib. IV) cupiditatum genera (lib. IX) et sincera voluptas ab adulterinis generibus (ibid.) distincta essent, quæ adhuc de poësi dicenda erant, satis clare intelligi poterant. Adeo verum est, quod supra dixi, sub confusionis cuiusdam specie, in libris de Republica ordinem exquisitissimum latere». pag. 249.

(2) Questa locuzione che ho reso studiatamente con le parole dantesche, è variamente ripetuta in appresso pag. 598 d. 607. a.

Cf. la Poetica d'Aristot. cap. IV. onde traggo le parole che sono l'ottimo comento a queste locuzioni platoniche: «*μόνος γὰρ* (*Ὅμηρος*) *οὐχ ὅτι εὖ, ἀλλ' ὅτι καὶ μιμήσεις δραματικὰς ἐποίησεν· οὕτω καὶ τὰ τῆς κωμῳδίας σχήματα πρῶτος ὑπέδειξεν, οὐ ψόγον, ἀλλὰ τὸ γελοῖον δραματοποιήσας. Ὁ γὰρ Μαργίτης ἀνάλογον ἔχει, ὥσπερ Ἰλιὰς καὶ Ὀδύσσεια πρὸς τὰς τραγῳδίας, οὕτω καὶ οὗτος πρὸς τὰς κωμῳδίας.*

(3) Si direbbe quasi di qui derivato il detto ciceroniano, fatto poi volgare «Amicus Plato sed magis amica veritas».

(4) Con grazia tutta attica scherza su la modestia di Glaucone. Ricorda il cap. X. del Libro VII. pag. 527. 28.

(5) Avverti anche qui lo scambio tra *εἶδος* e *ἰδέα* che t'ho notato già nell'Eutifrone n. 24.

Forse su questo luogo massimamente si fondò la dottrina conservataci da Diog. Laerzio III. 63 e della quale diamo il critico esame nelle note al Parmenide.

(6) φυτουργόν τούτου, che il mio naturale autore rende pallidamente. Questa parola ha dato argomento a C. F. Hermann di sostenere che il X. Libro sia stato scritto alquanto tempo dopo le altre parti del dialogo; cf. Gesch. d. pl. phil. p. 310 e 695, e n. 680. Vuole in fatti vedervi una contradizione con la dottrina intorno alle idee svolta nel VII e, conforme alla quale, eterne e ingenerate saran dette nel Timeo pag. 28 a. 52. a. Ma di ciò è abbastanza discorso nel nostro proemio.

(7) Queste parole richiamano a mente i vanitosi discorsi d'Jone nel dialogo che da lui s'intitola. Il giusto valore di questo argomento è poi sapientemente discusso in un'antica dissertazione del Beck «Examen caussarum cur studia liberalium artium inprimisque poëseos a philosophis nonnullis aut neglecta aut impugnata fuerint». Lipsiæ 1783 p. g.

(8) Quali Macaone e Podalirio celebrati già nell'Iliade II. 729 IV. 193. XI. 8. Ma di questo sodalizio sacerdotale ereditario ch'esercitava la medicina massimamente a Cos e a Cnido, vedi Maury Hist. des Religions de la Grèce antique vol. II. pag. 391, e seg. Preller Griechische Mythologie Erster Band S. 405 u. f. z. aufl.

(9) L'Ast tentò qui un inutile emendamento. Io mi sono attenuto alla volgata difesa dal Morgenstern e convalidata dalla lezione che tradusse da' suoi codici il Ficino.

(10) Veramente l'αἰτιᾶσθαι del testo è riportare ad uno come ad autore alcunchè. Cf. Heindorf ad Gorg. pag. 503. b. Nelle parole che seguono σε δέ τίς; — ἕξει τινά εἰπεῖν; ho seguito come di ragione l'emendamento del Bekker e del van Prinsterer.

(11) Vedi il proemio all'Ione § 1. e la nota 8.

(12) Ritengo l'εἰς dinanzi l'ἔργα e interpreto con lo Schleiermacher che giustamente combatte la lezione Bekkeriana.

(13) Cf. Erodoto I. 74. 75. Arist. Polit. I. c. 11. e Diog. Laerzio I. 24. seg.

Vedi il Bertini: la filosofia greca prima di Socrate pag. 80. 81.

(14) Delle invenzioni d'Anacarsi vedi Strabone VII. pag. 463. e il Menagio a Diogene Laerzio I. 105. Di questo Scita, peregrino scientifico in Grecia e ad Atene, ove si legò in amicizia con Solone, e che cadde vittima di suo fratello il re Sanlio per avere importato la sapienza e la religione de' Greci nel suo paese nativo, ci lasciaron ricordo Erodoto IV. 76 e Cic. Tuscul. V. 32. 90.

(15) Documento importantissimo per provare che all'età di Platone il sodalizio pitagorico ancora esisteva co' suoi severi e puri costumi. Vedi l'uso che ha fatto il Ritter del nostro luogo nella sua Geschichte der Pythagoreischen Philosophie: Hamburg 1826. S. 37 u. f.

(16) Di questo singolare ἐποποιός da Chio, nel quale non è forse

da riconoscere se non il capo della famiglia degli Omeridi di Chio, ci parlano Plut. in Lycurgo 4. Strab. VI. pag. 638 Jambl. de v. Pyth. cap. 2. e più specialmente i Βίοι Ὁμήρου, raccolti dal Westermann. Vedi Welcker Ep. Cyclus I. S. 219. n. f. e Sangebusch Homerica Dissertatio posterior pag. 31. e seg.

(17) Che tali dichiarazioni i Sofisti facessero abitualmente, appare dal Protagora pag. 318. b. e da ciò che dice Callicle nel Gorgia pag. 520. e. La locuzione che segue poco appresso e che ho reso «siano portati in giro su le teste de' loro amici» fu dichiarata da Erasmo com'un traslato di quel naturale movimento delle madri e delle nutrici che alzano su la testa i lor pargoli; il quale natural movimento fu di questi giorni ritratto in versi per plastica bellezza veramente greci da G. Carducci.

(18) Se vuoi conoscere tutto il valore di questa espressione che, mi pare, nel mio italiano non perda, consulta i Prolegomena del Wolf S. XXIII. pag. 96 e seg. 57 della nuova ediz. e il Nitzsch Praef. ad Ionem pag. 4 et seq.

(19) Nota la semplicità del modo che abbiamo già trovato tal quale nel VI. l. a pag. 498 parlando d'uno degli ascoltatori.

(20) La parola greca, κήλησιν, accenna propriamente a quel molcir l'animo che è naturale alla musica, alla poesia ed anche al numero dell'orazione prosastica.

(21) Ugualmente Aristotile nella Retorica III. 4. ἄνευ κάλλους ὡραῖος, fiorente senza bellezza. Di questi be' modi e potentemente efficaci che provano la squisitezza del senso greco, vedi ciò che ha scritto il Winckelmann nella Gesch. der Kunst II. B. S. 50. dell'edizione di Dresda.

Nota poi la perfetta consonanza tra la nostra e la lingua greca nella metafora di fiore per la freschezza corporea della gioventù. Questa metafora diresti sia al Nostro specialmente gradita; l'abbiamo in fatti incontrata tre volte nel Simposio pag. 183, e 196. b. 210. c. e nel maggior Alcibiade a pag. 127. b.

(22) All'ἡμίσεως derivato forse da ἐξ ἡμίσεως accenna il Grammatico degli Anecdota Bekkeriana vol. I. pag. 98. 30. ἡμίσεως· ἐπίρρημα. Πλάτων πολιτείας ἕκτῳ.

Quanto alla dottrina qui svolta richiamati a mente ciò che hai letto sul finire del L. VI.

(23) L'arguzia ironica che dà al testo l'uso di ποίησις è necessariamente perduta nella traduzione italiana.

(24) Luogo già agitato, ma non a ragione, dal Morgenstern. Di qui incomincia la seconda parte della dimostrazione, o del danno che la mimetica arreca al costume.

(25) Nell'interpretazione di questo luogo è dissenso tra gli espositori, e lo Schleiermacher propose fino un emendamento, come non

parve affatto sano a C. F. Hermann. Noi accogliendo la interpretazione dello Stallbaum ci siamo attenuti alla volgata.

(26) Ho co' migliori critici ripresa l'antica lezione dell'Aldina e delle due Basileensi, ch'è pur quella de' codici migliori, guastata poi dallo Stefano.

(27) Ricorda il principio del Libro III. e il capitolo XIV. del Libro IV. pag. 439. e.

(28) Ugualmente Demostene nella I. Filippica § 40: ὑμεῖς δ', ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πλείστην δύναμιν ἁπάντων ἔχοντες, τριήρεις, ὁπλίτας, ἱππέας, χρημάτων πρόσοδον, τούτων μὲν μέχρι τῆς τήμερον ἡμέρας οὐδενὶ πώποτ' εἰς δέον τι κέχρησθε, οὐδὲν δ' ἀπολείπετε, ὥσπερ οἱ βάρβαροι πυκτεύουσιν. οὕτω πολεμεῖν Φιλίππῳ. καὶ γὰρ ἐκείνων ὁ πληγεὶς ἀεὶ τῆς πληγῆς ἔχεται, κἂν ἑτέρωσε πατάξῃς, ἐκεῖσ' εἰσὶν αἱ χεῖρες. προβάλλεσθαι δ' ἢ βλέπειν ἐναντίον οὔτ' οἶδεν οὔτ' ἐθέλει.

(29) Qui il Morgenstern e l'Ast fanno un cambiamento: ψυχῆς πέπηγέ γε .... ἀρέσκειν πέφυκεν. Ma lo Schleiermacher dimostrò già che la volgata è preferibile.

(30) Luogo discusso nelle Symb. Crit. pag. 6. dal Morgenstern; col quale non saprei andare d'accordo in tutto, ma ne ho accettato l'εἴδωλα εἰδωλοποιοῦντα e l'ἀφεστῶτα.

(31) Così il Casaubono, nel suo Commento a' caratteri di Teofrasto pag. 173 ed. Fischer, a proposito di queste parole: « Plato de iis poetis loquitur qui lamentationes praelongas et multorum versuum heroibus tribuunt in suis poematis, qualis illa apud Sophoclem vere μακρὰ ῥῆσις in Trachiniis, quales item multæ in tragoediis, Euripidis præsertim ».

Vedi anche la nota al v. 1029 dell'Aiace di Sofocle nel dottissimo comentario del Lobeck.

(32) Luogo certamente guasto e agitato da' commentatori antichi e moderni. Noi, dopo esaminati emendamenti ed esposizioni in gran numero, accogliemmo da prima quella del Naegelsbach Emend. Plat. p. 6., ma poscia siam tornati all'Hermann e abbiam dato tradotta la lezione con lievi mutamenti data da lui.

(33) Di chi siano queste parole introdotte a mo' di citazione, ci è ignoto. Soltanto dalle Leggi XII. pag. 967. c. d. apprendiamo che furon lanciate da un antico poeta contro Anassagora e i suoi seguaci.

(34) In questa espressione d'ignoto poeta è notevole la voce κενεαγορίαι che è un ἅπαξ λεγόμενον.

(35) Il ms. parigino dà: ὁ τῶν Δία σοφῶν ὄχλος κρατῶν onde la lezione Bekkeriana accolta dallo Stallbaum e la traduzione dello Schleiermacher: « und der Gottweisen herrschenden Volk ». Con l'Hermann e col Müller ho ritenuto il διασοφῶν de' mss. minori difeso dallo Schneider e confortato dal διασοφίζεσθαι degli uccelli d'Aristofane v. 1619.

(36) Ritengo ἀπολογησομένη per la ragione recata innanzi dall'Hermann, præf. cit. pag. XX. In fatti e «l'ammettere» della traduzione e il δικαία ἐστιν κατιέναι che accenna a ritorno, addimandano qui una forma di futuro.

(36 bis) Nella traduzione è perduta la particolare grazia che ha il προστάται del testo che ci ricorda l'ufficio del cittadino il quale s'appresenta a' tribunali pe' meteci. Parve allo Schneider abbia con ciò voluto accennare Platone all'origine ionica e dorica della poesia, poi fiorì in Atene.

(37) L'αἰσθόμεθα del testo, certamente preferibile all'αἰσθώμεθα e all'εἰσόμεθα de' mss., è stato lungamente discusso da' migliori grammatici moderni. Ma ogni dubbio a me pare rimosso dalle rubriche del Lex. Segner. ed. dal Bekker: Anecd. I. pag. 183. 216. 339.

(38) Raffronta L. VI. 12 pag. 495 d. e 'l Fedone pag. 107 e. Da' tutti questi luoghi son poi derivati probabilmente quello di Plutarco ad Apollon. pag. 111. e. e gli altri più noti di Seneca nell'Ep. LXXVII. «Nulla vita est non brevis. Nam si ad naturam rerum respexeris etiam Nestoris et Statiliæ brevis est, quæ inscribi monumento suo iussit annis se nonaginta novem vixisse». Ep. XCIX. «Omnes quantum ad brevitatem ævi, si universo compares, et senes et juvenes in æquo sumus. Minus enim ad nos ex omni ætate venit, quam quod minimum esse quis dixerit quoniam quidem minimum aliqua pars est, hoc, quod vivimus, proximum nihilo est». Ed ivi stesso: «Propone profundi temporis vastitatem et universum complectere; deinde hoc, quod ætatem vocamus humanam, compara immenso; videbis quam exiguum sit quod optamus, quod extendimus.

(39) Il solito modo col quale Platone introduce un nuovo argomento. Cf. Protag. pag. 338 d. e pag. 352 a. Menone pag. 76 a. pag. 75. e 88 a. E lo stesso incontreremo nel Fedone e nel Cratilo.

(40) Come ha dimostrato il Runckenio nel comento al Gloss. di Timeo pag. 191, questa interpretazione è suffragata dall'autorità d'Eustazio ad Il. V. pag. 935 ed. Rom.

(41) Luogo di capitale importanza nella dottrina di Platone. Forse è da riportarsi in origine al Pitagorismo, onde pure procedono e l'anamnisi e la metempsicosi platoniche.

(42) Ho ritenuto la interpretazione dello Stallbaum, che è pur quella dello Schleiermacher.

Diversamente l'Ast ed il Müller.

(43) Glauco l'antico pescatore d'Antedone in Beozia che nel linguaggio de' miti simboleggiò il colore del mare. Forse per ciò stesso entrò poi nella favola miniese degli Argonanti, come costruttore e pilota della nave Argo. Indi per volere di Giove addiviene un dio marino e trasformato tale, s'appresenta a Giasone. I poeti posteriori che han rifatto la favola degli Argonauti, ne fanno un marino vaticinatore come Proteo e Nereo.

Il luogo capitale per questo mito è in Ateneo VII. 47. pag. 296. Cf. anche Ovid. Metam. XIII. 904 e seg. e consulta la dissertaz. di G. Hermann «de Glaucis Aeschyli. Opus. T. IV. pag. 120 e seg.

(44) La traduzione esatta dell'ἀπεδυσάμεθα è impossibile. Il Cobet V. Lect. pag. 259 vuole mutato l'ἐπηνέγκαμεν in ἐπηνέσαμεν e nel rispetto linguistico ha pienamente ragione.

(45) Vedi il Libro II. pag. 359 c. e seg. e la nota 7. a quel libro.

(46) Cf. Iliade V. 845 e Apollodoro Bibl. II. 4. 2.

(47) Anche il lettore non avrà al certo dimenticato le lodi della ingiustizia fatte da Glaucone nel Libro II. pag. 361, 362.

(48) Raffronta con questa sentenza le parole dell'Apologia pag. 41. C. e il luogo delle Leggi X. pag. 905.

Non è poi mestieri di dire come questa confortante dottrina sia stata accolta dal Cristianesimo

(49) Si direbbe che la parola platonica fosse dinanzi alla mente di S. Paolo quando scriveva a' Corinzii: «οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον· οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. Ep. 24.

(50) Cf. Lib. II. pag. 361 e. Le parole εἶτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται già sospette all'Ast, e condannate, non ostante la difesa dello Schneider, dallo Stallbaum e dall'Hermann furono da me affatto soppresse.

(51) Di qui incomincia il mito pel quale Platone dimostra i premii e le pene riserbati dopo morte alla giustizia e all'ingiustizia, alla sapienza e all'ignoranza.

De' miti come forma dell'arte Platonica abbiam parlato nel Preambolo del Volgarizzatore § XVII. pag. LIX e seg. e di questo in ispecie nel proemio alla Repubblica.

(52) Espressione passata in proverbio e originata dalla lunga narrazione d'Ulisse ne' canti ι' κ' λ' μ' dell'Odissea.

(53) Questo mito è ricordato da un gran numero di antichi Scrittori anche cristiani. Mi limito a citare: Plutarco Quaest. Symp. IX. 5, p. 740.

Giustino Cohort. ad gentes pag. 101. Clem. Alex. Strom. V. p. 398.
Origene contro Celso II. 16.
Teodoreto Serm. XI. pag. 633.
Val. Massimo I. 8. 1.
S. Agostino de Civ. Dei XXII. 28.
Macrobio Somn. Scip. I. 1. 2. 5.

La prima origine del mito ci è affatto ignota, benchè Clemente d'Alessandria affermi che Er non è altri che Zoroastro e forse così insegnava anche Proclo, come disse il Mai, deducendolo da alcuni commentarii inediti.

(54) Plutarco in quella sua scrittura de genio Socratis pag. 591 cap. XXII. dove manifestamente a questo luogo riportasi, accenna ad un solo χάσμα μέγα στρογγύλον. Diversamente poi rappresentò alla sua maniera e le cose ed i luoghi Porfirio de antro nymph. pag. 264. 268. 269.

Fu già avvertito dal Wyttenbach, come diversamente in ben quattro luoghi n'abbia dimostrato Platene «qualis sit post hanc vitam animæ status». Nel Fedro infatti, nel Gorgia e qui e nel Fedone «hunc quasi fingendi campum nactus, in eo excurrit, eumque poetica facultate exornat. Nec vero mihi quis obiiciat, Platonem has narrationes non ut fabulas, sed ut veras res, retulisse; quippe ipsum Gorgia pag. 312, e. et Rep. X. pag. 518, f. has narrationes ordiri eiusmodi introitu, quo dicat, se non fabulam sed verum referre. Nam primo quidem haec non serio; sed ex Socratica ironia dicta esse, facile quivis unus non alienus a Platonis consuetudine intelligit. Deinde in ea narratione de regionibus apud Superos et Inferos, quæ est in fine Phædonis Socrates diserte pronunciat pag. 114, c: Statum vero Animi eo modo se re vera habere, quo ego narravi, non decet affirmare sanæ mentis virum: eum autem vel talem vel similem debere esse quandoquidem Animi nostri Immortales sint, hoc decet et affirmare et huic persuasioni fidere».

Nelle note seguenti verremo indicando le principali differenze tra i luoghi platonici. In tanto la «summa sententia Platonis «così è epilogata dal Wyttenbach»: Animas, ut antea fuerunt, ita postea futuras. Post mortem Corporis, iudicium earum fieri apud Inferos, pœnas et præmia constitui. Pœnas proprie in medicinæ locum iis adhiberi, exceptis insanabilibus; quæ semper in Tartaro maneant in exemplum, quo aliæ à sceleribus absterreantur. Quæ Animæ in hâc vitâ Philosophiam vere tractarunt, seque in veritatis contemplatione exercuerunt, et à corporearum voluptatum contagione puras castasque servaverunt, hæ igitur manent apud Deos, nec in Corpora redeunt. Quæ vero magis affectæ fuerunt peccatis et voluptatum contagione, hæ purgantur primum et pœnas dant; præmia tamen quoque accipiunt, si quid bene fecerint in hâc vitâ. Sed post longum annorum circuitum ad nova Corpora redeunt, ita ut optio cuique detur quodnam vitæ genus eligere velit. Hanc vitam prouti vel cum virtute vel cum vitiis degerit, ita denuo post Corporis mortem ei fiet. In primum et antiquum felicitatis statum nulla redit Anima, nisi quæ per Philosophiam se ab omni rerum corporearum contagione purgaverit».

De numero annorum, quo circuitus Animarum absolvatur, Plato sibi non constat; nam aliis mille, aliis tria millia, aliis decem millia tribuit; ut facile appareat, eum de numero nil certi constituisse. Rationes autem, quibus Metempsychosin confirmavit, intelliguntur, cum ex totâ doctrinâ et systemate Platonis, tum ex peculiaribus locis. Ne-

que enim ita nude et simpliciter posuit sententiam illam, prouti Pythagorici: sed eius caussas ex ipsâ naturâ Animi explicare studuit. «Nam Anima, prioris vitæ consuetudine ad voluptatum cupiditatem adstricta, sponte quærit eiusmodi Corpus, quod maxime accommodatum sit ad cupiditates illas explendas: fallitur etiam ignorantiâ boni, ut, in electione novæ vitæ, meliori peius anteponat».

(55) Questa partizione a destra e a sinistra, che a noi richiama a mente e i nostri insegnamenti religiosi e le splendide rappresentazioni del divino Michelangelo, par certamente d'origine orientale. Cf. Rittershus. ad Isid. Pelus. Ep. III.

Ricorda le due strade a cui accenna nel Gorgia pag. 524. a onde i versi virgiliani Aen. VI 540. Ed anche là i giudici segnano i giudicati.

(56) Queste parole furono prima emendate dal Morgenstern e poi date variamente dall'Ast. Io ho tradotto l'αὐτόχειρος ritenuto dall'Hermann.

(57) Le pene eterne per l'anime non sanabili. La stessa sentenza nel Gorgia pag. 526 b. e nel Fedone pag. 113. d.

Ugualmente Eschine Socratico o chi altri sia l'autor dell'Assioco cap. XXI.

(58) Al lettore italiano questo luogo non può non richiamare a memoria i centauri del nostro divino poeta che lungo

«La riviera del sangue in la qual bolle
Qual che per violenza in altrui noccia,
Saettano i violenti;

e i

Dimon cornuti con gran ferze»

che i barattieri percuotono

..... «crudelmente di retro:
Ahi come facean lor levar le berze
Alle prime percosse! e già nessuno
Le seconde aspettava nè le terze»;

ed anco più quelli

..... «che digrignan li denti
E con le ciglia ne minaccian duoli

i quali co' lor raffi dilaniano

» gl'impaniati
Ch'eran già cotti dentro dalla crosta»

(59) Gli edit. di Zurigo mostrarono già come il ms. parigino si discosti da gli altri e poichè esso ne dà εἰς ὅ τι in luogo di ὅτι εἰς,, «ad totum locum interpolatione liberandum unum reliquum erat, come scrisse l'Hermann, ut τὸν τάρταρον pro glossemate circumscriberem».

(60) Il Boeckh in quella sua dottissima Commentatio academica

de Platonis systemate cœlestium globorum et de vera indole astronomiæ philolaicæ Heidelberg 1810, alla quale rimandiamo il lettore che voglia approfondir la ricerca, ha dimostrato lucentemente pag. VI. che la colonna di luce di cui è qui parola, è 'l γαλαξίας o la via lattea, che pe' Pitagorici e forse anche per Platone era come una emendazione del πῦρ κωνοειδές. Cf. Stobeo Eclogæ ed. Meineke I. pag. 96 Boeckh Philolaos. Berlin 1819, pag. 99.

(61) Ho ritenuto il testo vulgato e seguito l'interpretazione dello Schneider e dello Stallbaum. Quanto a gl'ὑποζώματα che sono *i tormenta* de' Romani e che il mio *gomene*, non volendo affatto scostarmi dalla parola del testo, come veggo aver praticato alcuni scienziati, i quali hanno il nostro luogo tradotto ed esposto (vedi la nota seguente), rende male, perchè non praticando la cosa non abbiam la parola, riporto il luogo d'Isidoro: Orig. XIX. 4. 4. «Tormentum funis in navibus longus qui a prora ad puppim extenditur quo magis constringantur. Tormenta autem a tortu dicta restes funesque».

Chi poi avesse vaghezza di maggiori e più particolari notizie su quest'uso della marineria greca, ricerchi le Urkunden über das Seewesen d. att. Staat del Boeckh pag. 133 a 138.

(62) Nell'interpretazione di tutto questo luogo che è uno de' capitali per la dottrina cosmografica ed astronomica di Platone, mi sono intieramente attenuto alla esposizione, che ne fece Henri Martin nella dottissima edizione dell'astronomia di Teone Smirneo: Theonis Smyrnaei de Astronomia ed. H. Martin Paris. 1849 pag. 361. 366. e ad essa rimando il lettore. A seguire il Martin come guida sicura, oltre la celebrità del suo nome, m'ha confortato la grande autorità scientifica del nostro illustre astronomo, il Direttore dell'Osservatorio di Brera, Giovanni Schiaparelli. Il quale in una bella Memoria su' Precursori di Copernico nell'antichità [1]) ha interpretato ed esposto tutti i luoghi diversi che ci danno la dottrina cosmologica di Platone, talvolta accostandosi, spesso facendo sua la esposizione del dotto francese. Col Gruppe [2]) e con lo Schiaparelli ritengo anch'io che ne' concetti platonici intorno al cosmo v'ha gradazione e progresso; sì che da quelli quasi affatto poetici si assorga ad altri, tanto speculativi e così vicini alla scienza, che taluni abbiano voluto vedervi già gli epicicli e fino la dottrina Copernicana. In questa progressione delle idee cosmologiche di Platone sono come a distinguere due periodi. L'uno comprende il gran mito del Fedro, che ci dà gli dei i quali camminano su la sommità della volta del cielo e ci ricon-

1) Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano. I Precursori di Copernico nell'antichità. Ricerche Storiche di G. V. Schiaparelli. Milano Ulrico Hoepli Editore Libraio 1873.

2) Die Kosmischen Systeme der Griechen. Berlin. 1851.

duce al concetto omerico della volta emisferica poggiante sul disco terrestre circondato dal fiume Oceano; il luogo nostro della Repubblica; quello del Timeo che dà la forma sferica e 'l moto di rotazione dell'universo avvivato dall'anima del mondo; e finalmente il luogo del Fedone che afferma la sfericità della terra. Il secondo periodo comprende i due luoghi del VII delle Leggi e dell'Epinomide, le cui nuove dottrine fecero credere al prof. Gruppe che Platone fosse il primo autore del sistema del Sole centrale e il precursore di Copernico.

Pel luogo nostro, dopo ciò che n'abbiamo nel proemio discorso, e dopo rinviato il lettore alla esposizione d'H. Martin, la quale allo Schiaparelli «tra tutte sembra veramente la più probabile ed ingegnosa, sebbene non tolga tutte le difficoltà» ci limiteremo a poche cose.

Sono stato tentato di conservare e fare italiano, come il Martin lo ha fatto francese, lo σφονδύλος del testo, ma poi su l'esempio dello Schiaparelli ho tradotto la spola. Queste spole contenute e adattate l'una nell'altra, come un vaso o un bicchiere, per le dimensioni graduate, è contenuto in altro, sono manifestamente le sfere; delle quali
la prima corrisponde alla sfera stellata;
la seconda a Saturno;
la terza a Giove;
la quarta a Marte;
la quinta a Mercurio;
la sesta a Venere;
la settima al Sole;
l'ottava alla Luna.

Quanto al moto, che imprimono Cloto ed Ananke, toccando la estremità esteriore del fuso con la mano destra, è facile di riconoscere in esso il moto diurno che va da oriente a occidente; come inversamente quello de' pianeti che s'avvolgono da occidente ad oriente, nel moto impresso con la mano sinistra da Atropo e che conduce le circonferenze interiori. Da Lachesi infine che a vicenda con ambo le mani tocca da ambo le parti, diresti, procedano le retrogradazioni de' pianeti.

La Terra nel luogo nostro è ancora pensata com'affatto immobile, perchè il moto diurno è prodotto dalla rotazione impressa da Cloto alla spola esteriore e con essa all'interiori tutte. Se non che i movimenti delle spole o sfere planetarie da occidente ad oriente sono paralleli all'equatore, ma non all'eclittica e quindi col mecanismo che qui ci è dato, si spiegherebbe il moto de' pianeti fra le stelle nel senso dell'equatore, ma non il loro moto perpendicolare all'equatore. Ma H. Martin, con una dimostrazione che a me profano a gli

studi astronomici è difficile di seguitare, ne ha scagionato Platone, appoggiandosi alle diverse ampiezze delle digressioni de' diversi pianeti dall'equatore, onde procede il moto che ciascun pianeta fa su la propria spola parallelamente all'asse di questa.

Ma come col nome d'H. Martin abbiamo dato a questa nota cominciamento così con esso pur la chiudiamo esortando il lettore a cercare ogni maggior schiarimento nel libro del dotto francese.

(63) Già Proclo in Alcibiad. I. pag. 143. ed. Creuzer e poi lo Schleiermacher avvertirono come οὕτω τὸ αὐτεξούσιον ἐν μέσῃ τῇ προνοίᾳ περιέχεται o si spieghi il libero arbitrio.

(64) Luogo imitato da una folla di scrittori posteriori, tra' quali ne piace di ricordare specialmente Clemente Alessandrino negli Stromata I. pag. 271. 311. II. 393. IV. 535. V. 613.

Allo studioso della poesia greca il luogo platonico richiama a memoria i versi del coro aristofanesco degli uccelli v. 685.

> Ἄγε δὴ φύσιν ἄνδρες ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι,
> ὀλιγοδρανέες, πλάσματα πηλοῦ, σκιοειδέα φῦλ' ἀμενηνά,
> ἀπτῆνες ἐφημέριοι, ταλαοὶ βροτοί, ἀνέρες εἰκελόνειροι,
> προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν, τοῖς αἰὲν ἐοῦσι,
> τοῖς αἰθερίοις, τοῖσιν ἀγήρως, τοῖς ἄφθιτα μηδομένοισιν,
> ἵν' ἀκούσαντες πάντα.

(65) Di queste parole bellissime, alle quali ben molti accennarono, ha dato una larga spiegazione Plutarco nelle Questioni Convivali IX. 5.

(66) Distinzione attenente alla dottrina graduale della virtù che avrà il suo svolgimento nel Fedone e della quale già trovammo altri accenni al VII. pag. 518. d.

(67) I versi dell'XI delle Metamorfosi d'Ovidio sono proprio comento a ciò che qui è detto d'Orfeo. Quanto poi a Tamiri ricorda che il canto β dell'Iliade ce lo dà cieco per punizione delle muse che aveva osato sfidare cf. v. 595.

Vedi anche l'Ione pag. 533 e la nota 20. a quel dialogo.

(68) Qualche critico ha tentato variamente emendare il nostro luogo; a me è parsa preferibile la lezione dello Stallb. e dell'Hermann essendo chiaro che la nostra lezione medesima fu sotto gli occhi di Plutarco quando nel IX. delle Quaest. Symp. cap. 5. disputa perchè ad Aiace sia assegnata la ventesima sorte. Quanto all'interpunzione ho seguito lo Stallbaum.

(69) Cf. Ovidio Metamorph. X. v. 560 e seg. e avverti come Platone usi de' miti.

(70) Il favoleggiato fabbricatore del cavallo di Troia. Cf. Odyss. VIII. v. 493. XI. 522. Virgil. Aen. II. 264. Pausan. II. 21. Quanto a Tersite è inutile ricordare il luogo famoso del II. dell'Il. v. 212.

(71) Vedi il Fedone pag. 107. d. e le note apposte a quel luogo.

(72) Anche per l'autor dell'Assioco Lete anzichè fiume è pianura.

Cf. il luogo sopra citato delle Quaest. Symp. di Plutarco.

(73) Secondo la bella interpretazione data del v. ἄττειν dal Valckenaer e dal Boissonade.

(74) Lo Zeugma che in italiano riesce un po' strano, nel greco dov'è comunissimo, non pare affatto ardito.

AVVERTENZA

Correggi: a pag. 368 l. 22, tanendo — tenendo
» 432 l. 10. In tutti questi atti le opinioni — su le opinioni.

Gli altri errori che possano essere occorsi, vorrà correggere e condonare nella sua benevolenza il lettore.

INDICE E PROSPETTO

DEL DIALOGO DELLO STATO

PARTE PRIMA

(Libro I pag. 327—344)

PARTE SECONDA

(Libro II pag. 357—IV pag. 445)

PARTE TERZA

(Libro V. pag. 449—471)

PARTE QUARTA

(Libro V. pag. 471. — VI. pag. 503.)

PARTE QUINTA

(Libro VI. pag. 503 Libro VII. pag. 541 b.)

PARTE SESTA

(Libri VIII. e IX.)

PARTE SETTIMA

(Libro X. pag. 595-608 b.)

PARTE OTTAVA

(Libro X. pag. 608 b. 621.)

AGGIUNTE E CORREZIONI

Proemio pag. CCVII. Alla teodica — *correggi*: Alla teodicea platonica.
» pag. CCXXII. nota 648 *leggi* Eusebio Praep. Evang.
Libro II. pag. 59 penult. l. Inutile è ciò che dici, riprese; *corr.* si fece egli a dire.
Libro III. pag. 128 l. 5. E ciò poi ch'è del massimo momento, *fa da capo.*
» pag. 134 l. 2 per l'anima e pel corpo: *aggiungi* se non pure come un di più;
Libro VII. pag. 353. Annotazioni al libro VIII *correggi*: VII.
Libro VIII. pag. 368 l. 22 tanendo — tenendo.
Libro IX. pag. 432 l. 10. In tutti questi atti le opinioni, *correggi*: su le opinioni.